مطالع الأنظار

على متن طوالع الأنوار



نشرة إلكترونية

١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

مطالع الأنظار

علىٰ متن طوالع الأنوار

تأليف

أبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني

المتوفىٰ ٧٤٩هـ

وهو شرح لكتاب طوالع الأنوار

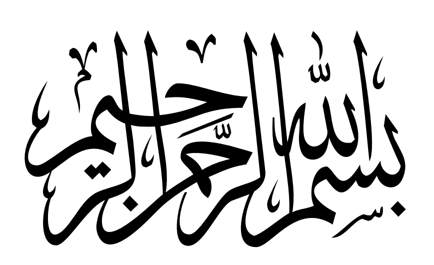
للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي

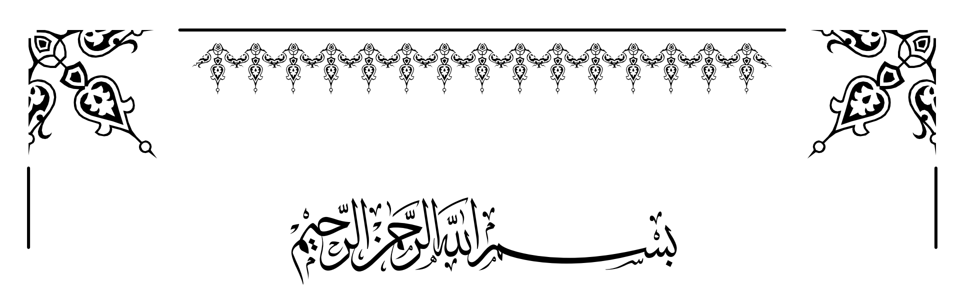
المتوفىٰ ٦٨٥هـ

ويليه

حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجُرجاني

المتوفىٰ ٨١٦هـ





الحمد لله الذي توحَّد بوجوب الوجود، ودوام البقاء، تفرَّد بامتناع العدم واستحالة الفناء، دلَّ علىٰ وجوده خلق الأرض والسموات العُلىٰ، شهد بوحدانيته انتفاء الفساد عن الأرض والسماء، تنزه عن مشابهة الأمثال والأكفاء، تقدس عن الحدوث والانقسام والتأليف والأجزاء، أحاط علمه بدبيت النملة السوداء علىٰ الصخرة الصماء، في دياجير الظلماء، أبدع المواد بقدرة قديمة ممتنعة عن الانتهاء، له الإعادة، ومنه الإبداء، دبر الكائنات بقَدَرِه الذي هو تالي سابق القضاء، قصرت عن إدراك ذاته أفكار العقلاء، تحيَّرت في بيداء ألوهيته أنظار العلماء، والصلاة والسلام علىٰ خير البرية محمد الذي بعثه إلىٰ كافة البرايا، واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدىٰ، ووَعَدَ له مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء، وعلىٰ آله البررة الأصفياء، وأصحابه الكرام الأَتْقِياء.

(أما بعد)، فإنَّ أرباب العقل متطابقون، وأصحاب النقل متوافقون، علىٰ أنَّ أكرم ما يمتد إليه أعناق الهمم، وأعظم ما يتنافس فيه كرام الأمم، العلمُ الذي هو حياة القلب، الذي هو رئيس الأعضاء، ونتيجة العقل الذي هو أعزُّ الأشياء؛ ولذلك مدح الله تعالىٰ العلم وأهله في مواضع كثيرة من القرآن الكريم؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ﴾ وقال: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ﴾ وقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِۚ﴾.

وأجلّ العلوم وأرفعها، وأكمل المعارف وأنفعها، هو العلوم الشرعية، والمعالم الدينية؛ إذ بها انتظام صلاح العباد، واغتنام الفلاح في المعاد، ثمراتُ العقول من أنواعها تُجتَنَىٰ، ونفائس العقائل من أصنافها تُقتنىٰ، مَن تحلَّىٰ بها فقد فاز بالقدح المُعلَّىٰ، ومن تخلىٰ عنها يُحشر يوم القيامة أعمىٰ، لاسيما علم أصول الدين الذي هو أعظمها موضوعًا، وأكرمها أصولًا وفروعًا، وأقواها أركانًا وأوضحها برهانًا، مَبْنَىٰ قواعدِ الشَّرعِ وأساسُها، ورئيسُ معالم الدين ورأسُها، هو الكاشف عن أستار الألوهية، المطلع علىٰ أسرار الربوبية، الفاروق بين المصطفين الأخيار والمفترين الأشرار، المميز بين المطيعين من أهل المغفرة والرضوان، والعاصين من أهل الضلالة والطغيان، وقد صنَّف فيه علماء الأزمان، وفضلاء الأعصار والأوان، مطولاتٍ شريفةً، ومختصراتٍ لطيفةً، وبالغوا في تحرير المقاصد، وتقرير القواعد، وتجريد الفَرائدِ، وتقييد الفوائد؛ جزاهم الله عنّا خير الجزاء.

غير أن كتاب «طوالع الأنوار» من مصنفات الإمام المحقق العلامة قاضي القضاة، وحاكم الحكام، قدوة المحققين، أسوة المدققين، أفضل المتأخرين، ناصر الملة والدين، إمام الإسلام والمسلمين، عبد الله البيضاوي -قدَّس الله روحه، ونوَّر ضريحه- اختص من بينها باشتماله علىٰ عقائل المعقول، ونخب المنقول، قد نقَّح أصوله، وخرَّج فصوله، ولخَّص قوانينه، وحقَّق براهينه، وحل مشكله، وأبان معضله، وهو كما قال، مع وجازة لفظه، وسهولة حفظه، يحتوي علىٰ معان كثيرة الشعوب، متدانية الجنوب، مسوَّمة المبادئ والمطالع، مقوَّمة العوالي والمقاطع، فأشار إلىٰ مَن لا يسعني مخالفته، ولا يمكنني إلا موافقته، أن أشرح له

شرحًا يحرِّر مقاصده، ويقرِّر قواعده، ويجرِّد فرائده، ويقيِّد فوائده، ويفصِّل مجمله، ويكمِّل مفصله، ويفتح مشكله، ويوضح معضله؛ فبادرت إلىٰ مقتضىٰ إشارته، وفتحت مغلق عبارته، وسعيت في تعيين معانيه، وتعيين مبانيه، وسميته «مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار»، ووسمته باسم من هو متخَلٍّ عن قبائح الرذائل، متحَلٍّ بمحاسن الشمائل، منبعُ الجود والإحسان، المؤيد بتأييد الرحمن، وهو المقر الأشرف العالي المولوي الأميري الكبيري الأجلىٰ المخدومي المجاهدي المرابطي المثاغري المؤبدي المنصوري العضدي الذخري الأتابكي الاسفهسلاري السبقي، قوصون الساقي الملكي الناصري، شيَّد الله عضده بمن جاهد في الله واجتهد، فأقام العدل والإحسان، ونصر أهل الدين والإيمان، مولانا السلطان الأعظم مالك رقاب ملوك الأمم، ملك ملوك العرب والعجم، السيد العادل المجاهد المرابط المثاغر، المظفر علىٰ الأعداء، المنصور من السماء، ناصر الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين، محيي العدل في العالمين، منصف المظلومين من الظالمين، إمام المتقين، جامع كلم المؤمنين، أبي المعالي محمد ابن مولانا السلطان الأعظم الملك المنصور سيف الدين أبو الفتح قلاوون -مدَّ الله سلطانه علىٰ الأمة ظلًا، وأوسعهم من نصله، وفضله صونًا وبذلًا، ومهَّد لمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلًّا بالسعود مُحَلًّى، وقسم البأس والبذل لأعدائه وأوليائه من الليل إذا يغشىٰ، والنهار إذا تجلىٰ، شكر البعض أياديَه وإكرامَه، وشيء من إحسانه وإنعامه، والمرجو من محاسن شيمه، أن يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه.

قال: (**الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه، وامتنع عدمه وفناؤه، دل علىٰ وجوده أرضه وسماؤه، وشهد بوحدانيته وصف العالم وبناؤه، العليم الذي يحيط عمله بما لا يتناهىٰ عدُّه وإحصاؤه، القدير الذي لا تنتهي قدرته عند المراد له إعادته وإبداؤه، يدبر الأمر من السماء إلىٰ الأرض بتالي قدره سنن السابق قضاؤه، جلت قدرته، وتباركت أسماؤه، وعظمت نعمته، وعمَّت آلاؤه، تاهت في بيداء ألوهيته أنظار العقل وآراؤه، وارتجت دون إدراكه طرق الفكر وأنحاؤه، أحمده ولا يحصىٰ ثناؤه، وأشكره والشكر أيضًا عطاؤه، وأصلي علىٰ رسوله الذي رفع الهدىٰ جِدُّه وعناؤه، وقمع الضلالة بأسه وغناؤه، صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله ما أضاء البدر المنير ضياؤه**).

أقول: ضمَّنَ هذه الخطبة معظم مطالب أصول الدين من إثبات الصانع وصفاته ونعوت جماله من وجوب الوجود والبقاء، وامتناع العدم والفناء، والوحدانية، والعلم، والقدرة، والتدبير، والقضاء والقدر، والإعادة والإبداء، والنبوة براعة للاستهلال، والحمد هو الثناء والنداء علىٰ الجميل من نعمة وغيرها، يقال: حمدت الرجل علىٰ إنعامه، وحمدته علىٰ حسبه وشجاعته، والحق ﷻ هو الموصوف بصفات الجمال، مولي النعم علىٰ الكمال، فهو المستحق للحمد والإجلال، واتصافه تعالىٰ بوجوب الوجود هو الأصل الذي يشهد علىٰ أنه متصف بالصفات الإلهية، فخص الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود، ووجوب الوجود يلزمه وجوبُ البقاء، وامتناعُ العَدَمِ والفناءِ، واعتبر الثالث بالنسبة إلىٰ الأول، والآخر بالنسبة إلىٰ الثاني، فأردف الأول بالثاني، ثم أردفهما بالثالث والرابع.

ثم أشار إلىٰ ما يدل علىٰ وجوده تعالىٰ علىٰ طريقة المتكلمين من الاستدلال علىٰ وجوده بمصنوعاته، وأظهر المصنوعات الدالة علىٰ وجوده الأرض والسماء، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ ثم شهد علىٰ وحدانيَّته وصف العالم وبناؤه المستلزِم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والأرض، قال الله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

والرصْف بالسكون المصدرُ، يقال: رصفت الحجارة في البناء أرصفها رصفًا إذا ضممت بعضها إلىٰ بعض، ثم بيَّن أنه عليم بالعلم لا عليم بالذات، وأن عمله واحد محيط بالمعلومات التي لا يتناهىٰ عدها وإحصاؤها، فإن عمله واحد يتعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات، قال الله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وقال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾، وقال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾، ثم ذكر أنه قدير بقدرة واجبة بذاته تعالىٰ، دائمة بدوامه، متعلقة بكل الممكنات، وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الأوقات بحسب تعلق الإرادة به، فلا ينتهي قدرته عند المراد، فله إعادة المراد، كما له إبداؤه، قال الله تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾.

ثم بيَّن أنه تعالىٰ يدبر أمر المخلوقات من السماء إلىٰ الأرض بقدره الذي هو تالي سنن قضائه السابق، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ

بِقَدَرٍ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة علىٰ سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدًا بعد واحد. والسَّنَنُ: الطريقة، يقال: استقام فلان علىٰ سَنَنٍ واحد.

جلت قدرته التي هي علىٰ كل شيء، ولا تنتهي عند المراد، تباركت أسماؤه: أي تعالىٰ وتعاظم أسماؤه عن صفات المخلوقين، قال الله تعالىٰ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ عظمت نعمته التي أسبغ علينا ظاهرة وباطنة، وعمت آلاؤه التي هي شاملة لكل المخلوقات، قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾، وقال الله تعالىٰ: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ «تاهت»: أي تحيرت، «في بيداء ألوهيته أنظار العقل» أي ملاحظته بالبصيرة «وآراؤه» فإن ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة إنما هو بالحد والرسم، والباري -عز شأنه- لا يشارك شيئًا من الأشياء في معنىٰ جنسي ولا نوعي، فلا ينفصل عن غيره بمعنىٰ فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته، فذاته ليس له حد؛ إذ ليس له جنس ولا فصل، ولأنه منفصل بذاته عما عداه، فليس له لازم بيِّنٌ يوصل تصوره العقل إلىٰ حقيقته، فلا رسم له يوصله إلىٰ ملاحظته، ولذلك تاهت أنظار العقل، أي ملاحظته، التي يستفاد بها تصور الشيء وآراؤه التي يستفاد بها التصديق به؛ لأن التصديق النظري إنما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر علىٰ الأثر، أو بالأثر علىٰ المؤثر، والأول محال في حقه؛ فإنه هو السبب الأول الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لا عليه، والثاني ربما لا يفيد اليقين؛ فيتحير العقل،

قال الله تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾، وارتجت: أي انفلقت طرق الفكر وأنحاؤه: أي جهاته.

واعلم أن الفكر -كما سيأتي- هو حركة النفس في المعقولات، مبتدئة من المطلوب، منتهية إليه، تشبه الحركة الأينية المستدعية لمسافة نفع الحركة فيها، وتسمىٰ تلك المسافة الطريق، ولما يبتدئ منه الحركة، ولما ينتهي إليه الحركة، ويسمىٰ كل منهما جهة، فشبه تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الأينية، والمطلوب الذي ابتدأت الحركة منه وانتهت إليه بالجهة، فسماهما باسميهما.

ولما بيَّن أن الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة، منعم علىٰ غيره، وأن الله تعالىٰ هو المتصف بالصفات الجميلة، مولي النعم، أخذ في حمده؛ فقال: «أحمده، ولا يُحصىٰ ثناؤه» اقتداءً بسيد المرسلين -صلوات الله عليه-؛ حيث قال -عليه الصلاة والسلام-: «**لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ؛ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَىٰ نَفْسِكَ**»، وقال: «**وأشكره، والشكر أيضًا عطاؤه**»؛ لأن أفعال العباد مخلوقة لله، والشكر أيضًا من أفعال العباد، فإنه ثناء باللسان، وعمل بالأركان، واعتقاد بالجنان، وبالجملة صرف النفس والأعضاء والقوىٰ الظاهرة والباطنة إلىٰ ما خلقت له، فيكون الشكر عطاءه تعالىٰ.

ولما كان كل سعادة دينية أو دنيوية عاجلة أو آجلة، واصلة إلينا بوسيلة الرسول ﷺ، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾، وقد أمرنا الله تعالىٰ بأن نصلي عليه، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟

تَسۡلِيمًا﴾ أخذ في الصلاة عليه، فقال: «وأصلي علىٰ رسوله الذي رفع الهدىٰ بأن بلَّغه مشارق الأرض ومغاربها»، والعَناء بالفتح: التعب، مصدر عَنِيَ بالكسر يَعْنَىٰ بالفتح، «وقمع الضلالة» أي قهر، «بأسُه»، أي شدته، «وغَناؤه» بالفتح النفع، «والضياء» الضوء، يقال: ضاءت النار ضَوْأً وضياءً، وأضاءت مثله، وقد يجيء متعديًا، يقال: أضاءته النار، وأضاء ههنا متعدٍ فاعلُه ضياؤه، والضمير الذي أضيف إليه الضياء راجع إلىٰ الرسول -عليه الصلاة والسلام-، والبدر المنير مفعوله، ويجوز أيضًا أن يكون لازمًا، ويكون حينئذ البدر المنير فاعلًا لأضاء، وضياؤه بدلًا منه.

قال (**وبعد، فإن أعظم العلوم موضوعًا، وأقومها أصولًا وفروعًا، وأقواها حجة ودليلًا، وأجلاها محجة وسبيلًا، هو العلم الكافل بإبراز أسرار اللاهوت عن أستار الجبروت، المطلع علىٰ مشاهدات الملك، ومغيبات الملكوت، الفاروق بين المنتخبين للرسالة، والهدىٰ، والمنطبعين علىٰ الضلالة والردىٰ، الكاشف عن أحوال السعداء والأشقياء في دار البقاء يوم العدل، والقضاء، مبنىٰ قواعد الشرع وأساسها، ورئيس معالم الدين ورأسها**).

أقول: أراد أن يشير إلىٰ أن أشرف العلوم هو علم أصول الدين؛ ليكون باعثًا للمحصلين علىٰ طلبه، ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه، وباستقامة أصوله أي قواعده الكلية؛ ككونه تعالىٰ فاعلًا مختارًا، وفروعه؛ أي المسائل التي تتفرع علىٰ القواعد الكلية؛ كبعثة الرسل، وحشر الأجساد، وبقوة حجته ودليله، ووضوح محجته وسبيله، كان كل علم موضوعه أعظم وأشرف، وأصوله وفروعه أقوم،

وحجته ودليله أقوىٰ، ومحجته وسبيله أوضح، كان ذلك العلم أعظم وأشرف، وأعظم العلوم موضوعًا، وأقومها أصولًا وفروعًا، وأقواها حجةً ودليلًا، وأوضحها محجة وسبيلًا هو العلم المسمىٰ بالكلام، فإنه هو الكافل بإظهار صفات ذاته تعالىٰ عن صفات الأفعال، والإبراز الإظهار، وأسرار اللاهوت صفات الذات، واللاهوت هو الذات، وأستار الجبروت صفات الأفعال؛ فإن صفات الذات وراء حجاب صفات الأفعال، فإنّا ندرك أولًا صفات الأفعال، ونستدل بها علىٰ وجودها، ثم ندرك صفات الذات.

قوله: «المطلع» وصفٌ ثانٍ للعلم علىٰ مشاهدات الملك أي المحسوسات، ومغيبات الملكوت أي المعقولات، المغيبة عن الحواس، فإن من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس، ويسمىٰ بالشهادة، والملك، والخلق، ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل، ويسمىٰ بالغيب والملكوت والأمر، وإليهما الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾، وبقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾، وبقوله: ﴿تَبَـٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾، وبقوله: ﴿فَسُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾.

قوله: «الفاروق» صفة ثالثة للعلم، أي فارق بين المصطفين للرسالة والهدىٰ، والمنطبعين علىٰ الضلالة والردىٰ، أي المجبولين عليهما، والردىٰ الهلاك، مصدر رَدِي بالكسر يَرْدَىٰ بالفتح ردىٰ»، قوله: الكاشف، وصف رابع للعلم، أي الكاشف عن أحوال أهل السعادة، والشقاوة في الآخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء. قوله: «مبنىٰ قواعد الشرع» صفة خامسة مرتبة علىٰ ما سبقه، فإن قواعد الشرع ومعالم الدين أصلها الكتاب والسُنَّة، والاستدلال بهما يتوقف علىٰ إثبات

أن الله متكلم مرسل للرسل موح إليهم، وهذه الأمور إنما تُعْلَم من الكلام، فيكون مبنىٰ قواعد الشرع، وأساسها، ورئيس معالم الدين ورأسها، فإن معالم الدين محتاجة إلىٰ علم الكلام، وعلم الكلام غير محتاج إليها، «وإنما كان العلم الموصوف بهذه الصفات أعظم العلوم موضوعًا، وأقومها أصولًا وفروعًا، وأقواها حجةً ودليلًا، وأجلاها محجة، وسبيلًا؛ لأن موضوعه ذات الله تعالىٰ وذوات المخلوقات»، لأنه يبحث فيه عن صفات الله تعالىٰ، وأحوال المخلوقات من حيث أنها توصل إلىٰ اليقين فيما يجب الإيمان به.

لا يقال: **(لا يجوز أن تكون ذات الله موضوعًا لعلم الكلام)**؛ لأن موضوع كل علم ما هو مُسلَّمٌ في ذلك العلم بيِّنٌ بنفسه أو مبيَّنٌ في علم آخر، وذات الله تعالىٰ غير بيِّن بنفسه؛ لأنه نظري، وغير مبيَّن في علم آخر؛ لأن سائر العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام، لاسيما إثبات الصانع تعالىٰ، لا لما قِيلَ: إن ذاته مبين في الحكمة، ومسلَّمٌ في الكلام؛ فإنه غير مستقيم؛ لأن موضوع أعلىٰ العلوم الدينية، كيف يجوز أن يكون مبينًا في علم آخر غريب عن العلوم الشرعية، بل لأن المبين بالدليل وجود الذات، وهو زائد علىٰ الذات، أي الوجود المطلق، فيَكون من أحوال الذات، والبحث عن أحوال موضوع العلم في العلم لا ينافي كون الذات موضوعًا، فإن قيل: إثبات وجود الموضوع لا يكون في هذا العلم، بل في علم آخر إن كان غير بيِّن الوجود، والوجود بالنسبة إلىٰ الذات غير بيِّن، ولهذا يحتاج إلىٰ البرهان، أجيب بأنه إذا كان البحث عن الأحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلمًا ومبينًا في علم آخر، وأما إذا كان البحث عن الوجود فلا يكون

مبينًا في علم آخر، بل في ذلك العلم، فإنه حينئذ يكون من مسائل العلم، علىٰ أن قولهم: **(إن وجود الموضوع إنما يبين في علم آخر)**، ليس علىٰ إطلاقه بل المراد منه أن الموضوع الذي هو أخص من موضوع علم آخر إنما يبين وجوده في العلم الآخر إذا كان غير بيِّن، فظهر أن أعظم العلوم موضوعًا هو الكلام، وأما أن علم الكلام أقوم العلوم أصولًا وفروعًا، أما بالنسبة إلىٰ العلوم الشرعية فلأنه يقيني، وسائرها ظني، وأما بالنسبة إلىٰ الإلهي علىٰ طريقة الحكيم، فلأنه مستند إلىٰ الوحي المفيد حق اليقين، والتأبيد الإلهي المستلزم لكمال العرفان، المنزَّه عن شائبة الوهم، بخلاف الإلهي علىٰ طريقة الحكيم، فإنه مبني علىٰ العقل الذي يعارضه الوهم، وإذا كان الأصول كذلك، فالفروع المستنبطة كذلك، وأما أنه أقواها حجة ودليلًا، فلأن حجته برهان قاطع، وأجلاها محجة وسبيلًا، فلأنه سبيل الأنبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض.

قال: «هذا، وإن كتابنا يشتمل علىٰ عقائل المعقول، ونخب المنقول في تنقيح أصوله، وتخريج فصوله، وتلخيص قوانينه، وتحقيق براهينه، وحل مشكلاته، وإبانة معضلاته، وهو مع وجازة لفظه، وسهولة حفظه، يحتوي علىٰ معان كثيرة الشعوب، متدانية الجنوب، مسوَّمة المبادئ والمطالع، مقوَّمة العوالي والمقاطع، سميته «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار»، والله سبحانه أسأله أن يعصمني من الأباطيل، ويهديني سواء السبيل، ويغفر لي خطيئتي يوم الدين، ويبوّأني في أعلىٰ عليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين).

أقول: أي مضىٰ هذا، أو أخذ هذا. والعقائل: جمع عقيلة، وهي الكريمة من كل شيء، أي يشتمل علىٰ نفائس المسائل العقلية، وخيار المباحث النقلية، يقال: جاءني نخب أصحابه أي خيارهم. «في تنقيح أصوله، وتخريج فصوله»؛ فإن الأصول المقررة فيه منقحة، والفصول المحررة فيه مخرجة، والتنقيح التهذيب، والمعنىٰ أن أصوله مهذبة منقحَّة عن الزوائد، وفصوله محررة مخرَّجة علىٰ القواعد، وقوانينه ملخصة، أي مبينة مشروحة، والتلخيص التبيين والشرح، والمشكل الملتبس؛ يقال: أشكل الأمر أي التبس، ويقال: أعضل الأمر أي اشتد واستغلق، وأمر معضل لا يُهتدىٰ لوجهه، والإبانة الإيضاح؛ يقال: أبنْتُه إبانة أي أوضحتُه، و«الشعوب» جمع شعب بفتح الشين، وهو ما تشعب أي تفرَّق من قبائل العرب، و«الجنوب» جمع الجنب متدانية الجنوب، أي متقاربتها، والمسوَّمة المعلَّمة؛ قوله تعالىٰ: ﴿مُسَوِّمِينَ﴾ أي معلَّمين، وقوله تعالىٰ: ﴿حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴿٣٣﴾ مُّسَوَّمَةً﴾ أي عليها أمثال الخواتيم، «مقوّمة» أي مستقيمة، يقال: قوّمت الشيء فهو قويم أي مستقيم، وأراد بالمطالع والمبادي مباحث النظر ومباديه والممكنات، وأراد بالعوالي والمقاطع مباحث الإلهيات والنبوة والإمامة، وهو ظاهر.

قال: **(وبعد، فمقصود الكتاب مرتب علىٰ مقدمة، وثلاثة كتب)**.

أقول: لمَّا كان المقصود الأعظم من تأليف هذا الكتاب إثبات الصانع وصفاته، والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتألقة من مقدمات مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب علىٰ مقدمة، وثلاث كتب:

المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر.

الكتاب الأول: في الممكنات، الكتاب الثاني: في الإلهيات، الكتاب الثالث: في النبوة وما يتعلق بها.

قال: **(أما المقدمة، ففي مباحث تتعلق بالنظر، وفيها فصول)**.

أقول: المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها المباحث الآتية، ومباحث الكتب الثلاثة تتوقف علىٰ مباحث تتعلق بالنظر؛ فلهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة للكتب الثلاثة، ولمَّا كان النظر ترتيب أمور معلومة متصورة أو مصدق بها علىٰ وجه يؤدي إلىٰ استعلام ما ليس بمعلوم، صار مباحث التصور والتصديق مبادئ للنظر، وتلك الأمور المرئية إن كانت موصلة إلىٰ تصوُّر سميت معرفًا وقولًا شارحًا، وإن كانت موصلة إلىٰ تصديق سميت حجةً ودليلًا، وللنظر باعتبار شموله لهما أحكامٌ ذكر في المقدمة أربعة فصول:

الأول: في المبادي، الثاني: في الأقوال الشارحة، الثالث: في الحجج، الرابع: في أحكام النظر.

قال: **(الفصل الأول: في المبادي)**.

(اعلم أن تعقُّل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات يسمىٰ تصوُّرًا، ومع الحكم بأحدهما يسمىٰ تصديقًا، وكلاهما ينقسمان إلىٰ بديهي لا يتوقف حصوله علىٰ نظر وفكر كتصور الوجود والعدم، والحكم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، ولا يرتفعان، وكسبي يحتاج إليه كتصور الملك، والجن، والعلم بحدوث العالم، وقدم الصانع؛ إذ لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها ضرورية أو مكتسبة، لما فقدنا شيئًا أو لما تحصلنا علىٰ شيء؛ لأن النظري إنما يكتسب من معارف أخرىٰ

سابقة، فلو كانت بأسرها مكتسبة لزم استناد كل منهما إلىٰ غيره؛ إما في موضوعات متناهية أو غير متناهية، فيلزم الدور أو التسلسل المحالان).

أقول: اعلم أن تعقل الشيء إدراكه مجردًا عن الغواشي الغريبة، واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته، فهو نوع من الإدراك، فإن الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، وهو علىٰ أربع مراتب: إحساس، وتخيُّل، وتوهُّم، وتعقُّل. فالإحساس: إدراك الشيء مكتنفًا بالعوارض الغريبة، واللواحق المادية، مع حضور المادة، ونسبة خاصة بينها وبين المدرك. والتخيل: إدراكه مكتنفًا بالعوارض الغريبة، واللواحق المادية، ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة. والتوهم: إدراك المعنىٰ الجزئي المتعلق بالمحسوس، ومنهم من يخص الإدراك بالإحساس، وحينئذ يكون مباينًا للتعقل، والعلم قد يراد به الإدراك بالمعنىٰ الأول؛ فيكون كل من الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل علمًا، ومنهم مَن قيَّد العلم بالأمر المعنوي، وحينئذ يكون مباينًا للإدراك بمعنىٰ الإحساس، وأخص مطلقًا من الإدراك بالمعنىٰ الأول.

وعلىٰ كل تفسير يكون التعقُّل أخصَّ من العلم مطلقًا، وقد يطلق ويراد به التصديق، وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني. ثم العلم بالمعنىٰ الأول قد قسمه الشيخ في الإشارات إلىٰ تصور ساذج، أي مجرد عن التصديق، وإلىٰ تصور معه تصديق، وفي الشفاء إلىٰ تصور فقط، وإلىٰ تصور معه تصديق؛ كقولنا: كل بياض عرض، والتصور في مثل هذا يفيدك أن تحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه؛ كالبياض والعرض والتصديق، هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلىٰ

الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، ومنهم من قسم العلم إلىٰ التصور، وإلىٰ التصديق، وأراد بالتصور الإدراك الساذج أي الإدراك الذي لا يلحقه الحكم، وأراد بالتصديق الإدراك الذي يلحقه الحكم، ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الإدراك والحكم، والمصنف قسم التعقل إلىٰ قسمين: تعقل الشيء حال كونه منفردًا عن الحكم عليه بنفي شيء عنه أو إثباته له، وتعقل الشيء مع الحكم عليه بأحدهما، ويسمىٰ الأول تصورًا، والثاني تصديقًا، وإنما خصَّ التعقل بالتقسيم من بين سائر أنواع الإدراك لأن الأمور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرًا ونظرًا هي المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات، والمتوهمات؛ لما ستعرف أن الفكر هو الحركة في المعقولات، ولم يلزم من تقسيم التعقل إلىٰ قسمين، وتسمية أحدهما بالتصور، والآخر بالتصديق، عدم انقسام سائر أنواع الإدراك إلىٰ قسمين، وتسمية أحدهما بالتصور، والآخر بالتصديق، ولا تسمية أحدهما بالتصور فقط، أو بالتصور الساذج، وتسمية الآخر بالتصور مع التصديق أي الحكم.

وقوله: «وحده» حال من الشيء، وقوله «من غير حكم عليه بنفي أو إثبات» أي من غير أن يلحقه حكم بأحدهما؛ بيان لقوله «وحده»، والمراد به أنه لا يلحقه حكم، لا أنه يلحقه عدم الحكم، والحكم إيقاع النسبة الثبوتية أو انتزاعها، ويقال للإيقاع: إيجاب وإثبات، وللانتزاع: سلب ونفي، والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء علىٰ وجه هو هو؛ كثبوت عرض للبياض في قولنا: البياض عرض، أو ثبوت شيء مع شيء علىٰ وجه الاستصحاب؛ كثبوت قولنا: **(كانت الشمس طالعة)**، مع قولنا: **(النهار موجود)**، في قولنا: **(إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود)**،

أو ثبوت مباينة شيء عن شيء علىٰ وجه الانفصال؛ كانفصال قولنا: (**هذا العدد زوج**) عن قولنا: (**هذا العدد فرد**) في نحو قولنا: (**إما أن يكون هذا العدد فردًا أو زوجًا**)، فعلىٰ هذا تعقُّل شيءٍ لا يلحقه الحكم يسمَّىٰ تصورًا، وتَعقُّلٍ شيء يلحقه الحكم يسمىٰ تصديقًا، وبينهما انفصال حقيقي علىٰ معنىٰ أنهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل، ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور، ودخوله في التصديق؛ لأن تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده أي لا يلحقه حكم فيكون خارجًا عن التصديق داخلًا في التصور، ولا يلزم أن يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقًا؛ لأن تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم. قوله: «وكلاهما»: أي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلىٰ: بديهي لا يتوقف حصوله علىٰ نظر وفكر، وإلىٰ كسبي يحتاج إلىٰ نظر وفكر، علىٰ معنىٰ أن البعض من كل منهما بديهي، والبعض من كل منهما كسبي، مثال التصور البديهي: تصور الوجود والعدم، ومثال التصديق البديهي: الحكم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، ولا يرتفعان، ومثال التصور الكسبي: تصور المَلَك، والجِنِّ، ومثال التصديق الكسبي: العلم بحدوث العالم، وقِدَم الصانع، وفي تعريف التصديق البديهي بأنه الذي لا يتوقف حصوله علىٰ نظر وفكر، نظرٌ؛ لأن التصديق البديهي قد يتوقف حصوله علىٰ نظر وفكر بأن يكون كل من طرفيه أو أحدهما كسبيًّا، والأولىٰ أن يقال: التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما علىٰ نظر وفكر، والبديهي بهذا المعنىٰ يتناول المشاهدات، وهي قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر، ويسمىٰ محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس أو من الحس الباطن، ويسمىٰ قضايا اعتبارية، مثل حكمنا بأن لنا خوفًا وغضبًا، ومنهم

مَن فسر التصديق البديهي بأنه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء، ويسمىٰ الأول ضروريًا؛ فالبديهي بهذا التفسير أخص من الضروري مطلقًا، وبالتفسير الذي ذكر أولًا مرادف له.

وينبغي أن يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري، وإلا لِمَ ينحصر التصديق في البديهي والكسبي، ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكمًا، والمصنف جعل التصديق في التقسيم تعقُّل الشيء مع الحكم عليه بنفي أو إثبات، ذكر في مثال التصديق البديهي الحكم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ تنبيهًا علىٰ أن الحكم هو التصديق عند طائفة، وجعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم بأحدهما؛ تنبيهًا علىٰ أن المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم.

وإنما قلنا: إن البعض من كل منهما -أي من التصور والتصديق- بديهي، والبعض من كل منهما كسبي؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات بأسرها ضروريةً أو كسبيةً، وكل منهما محال، أما الأول، فلأنه لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها ضرورية لما فقدنا شيئًا منهما، أي يكون الكل حاصلًا لنا بلا نظر وفكر، واللازم باطل، فإن كثيرًا من التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر، وأما الثاني فلأنه لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها كسبية لما تحصلنا علىٰ شيء منهما، واللازم باطل، فإن كثيرًا من التصورات والتصديقات قد نتحصل عليها بيان الملازمة أن النظري إنما يكتسب من معارف أخرىٰ سابقة، فلو كانت التصورات والتصديقات بأسرها مكتسبة، لزم استناد كل منهما إلىٰ غيره؛ إما في موضوعات متناهية، فيلزم الدور

ضرورة لزوم عود اكتساب شيء منهما حينئذ إلىٰ ما يتوقف عليه، وإما في موضوعات غير متناهية، فيلزم التسلسل إلىٰ غير النهاية، وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا علىٰ شيء من التصورات والتصديقات؛ أما الدور، فلأنه حينئذ يتوقف تحصلنا علىٰ شيء علىٰ ما يتوقف عليه الشيء؛ فيتوقف تحصلنا علىٰ شيء علىٰ نفسه؛ لأن المتوقف علىٰ المتوقف علىٰ الشيء متوقفٌ علىٰ ذلك الشيء، وما يتوقف علىٰ نفسه امتنع حصوله، وأما التسلسل، فلأن تحصلنا علىٰ شيء من التصورات والتصديقات يتوقف حينئذ علىٰ تحصلنا علىٰ ما لا نهاية له في العقل، وحصول ما لا نهاية له في العقل محال؛ لامتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهىٰ، والموقوف علىٰ المحال محال؛ فتحصلنا علىٰ شيء من التصورات والتصديقات محال.

وقد اعترض علىٰ التصورات بأنه إن كان المراد تصور الشيء بحقيقته، نختار أن الكل كسبي، ولزوم الدور أو التسلسل حينئذ ممنوع؛ إذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته في الاكتساب إلىٰ التصور بوجه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة، فإنه عرض من عوارضه، والعرض له حقيقة، والفرض أن تصور الحقيقة مكتسب، فيلزم الدور أو التسلسل؛ لأنّا نقول: إنما يلزم الدور أو التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته علىٰ تصور حقيقة معرفة، وهو ممنوع إذ يجوز أن يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما، وإن كان المراد تصور الشيء بوجه ما نختار أن الكل ضروري؛ إذ كل شيء يتوجه العقل إليه متصور بوجه ما.

فإن قيل: نعني بالتصور أعم من أن يكون بحقيقته أو بوجه ما، أو نعني مختلطًا بأن يكون البعض بوجه ما، والبعض بحقيقته، أجيب عن الأول بأن العام في ضمن الخاص، وقد أبطلناه، وعن الثاني أنّا نختار حينئذ أن الكل ضروري، والجواب أنّا نعني بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه أنه تصور أعم من أن يكون بحقيقته أو بوجه ما علىٰ وجه يشمل جميع أفراد التصور بوجه ما، وجميع أفراد التصور بحقيقته، ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردًا عن الآخر بطلان هذا، فإنه لو كان الكل ضروريًا بهذا المعنىٰ يكون جميع أفراد التصور الشامل لجميع أفراد التصور بوجه ما، وبجميع أفراد التصور بحقيقته ضروريًا، فلا يكون شيء منهما مفقودًا، ولو كان الكل بهذا المعنىٰ كسبيًا يلزم الدور أو التسلسل.

واعترض أيضًا بأنه علىٰ تقدير أن يكون الكل مكتسبًا تكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة، فلا يمكن الاحتجاج علىٰ بطلان هذا القسم؛ لأنه حينئذ كل قضية تذكر في بطلان هذا القسم مكتسبة، فتمنع فتحتاج إلىٰ غيرها، ويلزم الدور أو التسلسل فلا يتم الاحتجاج، وأجيب بأن القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الأمر، فإن كانت معلومة علىٰ تقدير كون الكل مكتسبًا يتم الاحتجاج سالمًا عن المنع، وإلا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الأمر.

فإن قيل: لأنّا نسلِّم أنه يستلزم خلاف ما في نفس الأمر، وإنما يلزم ذلك أن لو كان انتفاء المعلومية لازمًا لهذا التقدير وهو ممنوع، أجيب بأن هذه القضايا معلومة في نفس الأمر؛ فإن كان هذا التقدير

واقعًا في نفس الأمر يكون واقعًا مع معلوميتها الآن ما هو واقع في نفس الأمر واقع مع جميع الأمور الواقعة في نفس الأمر، فيتم الاحتجاج سالمًا عن المنع، وإلا يلزم المطلوب، وهو انتفاء كون الكل مكتسبًا في نفس الأمر، ويمكن دفع هذا الاعتراض بوجه آخر، وهو أن قول المعترض لو كان الكل مكتسبًا تكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة إن أراد به أنها تكون مكتسبة في نفس الأمر، فممنوع؛ لأنه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبًا كونها مكتسبةً في نفس الأمر، فيتم الاحتجاج، وإن أراد به أنها تكون مكتسبة علىٰ التقدير فمُسَلَّمٌ، ولكن الاحتجاج موقوف علىٰ معلوميتها في نفس الأمر لا علىٰ كونها غير مكتسبة علىٰ هذا التقدير.

ولقائل أن يقول: لا نسلِّم أن التسلسل في هذه الصورة محال قولكم يلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهىٰ وهو محال، قلنا: إن أردتم به أنه يلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهىٰ علىٰ سبيل التعاقب، فلزومها حينئذ مسلَّمٌ، وامتناعها ممنوع، وإن أردتم به إحاطة الذهن بما لا يتناهىٰ دفعة، واحدة، فامتناعها مسلم، ولزومها ممنوع؛ فإن المعارف السابقة معدات اللاحقة، ولا يجب بقاء الأسباب المعدة مع المسببات؛ لجواز انتفاء المعَدِّ بعد وجود المسبب، لا يقال: نبين امتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهىٰ بطريق آخر، وهو أن اللاحق متوقف علىٰ حركة فكرية، والحركة الفكرية لا تقع إلا في زمان، فإحاطة الذهن بما لا يتناهىٰ تتوقف علىٰ انقضاء أزمنة لا نهاية لها، وهو ممنوع؛ لأن الزمان من أول وجود النفس متناهٍ؛ لأنّا نقول حينئذ: يتوقف البيان علىٰ بطلان التناسخ، وحدوث النفس، فيلزم بيان الظاهر بالخفي، والأَوْلَىٰ أن يقال في بطلان

هذا القسم: لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها مكتسبةً لما تحصلنا علىٰ شيء منهما بلا نظر وفكر، واللازم باطل، فإنه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر.

قال: **(والنظر ترتيب أمور معلومة علىٰ وجه يؤدي إلىٰ استعلام ما ليس بمعلوم، وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصلة إلىٰ تصور مجهول سميت معرفًا، وقولًا شارحًا، وإن كانت موصلة إلىٰ تصديق سميت حجة، ودليلًا)**.

أقول: لما ذكر أن البديهي هو الذي لا يحتاج إلىٰ نظر وفكر، احتاج إلىٰ تعريف النظر والفكر، والفكر يطلق علىٰ معانٍ، منها: حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن الأوسط من الدماغ، أي حركة كانت إذا كانت في المعقولات، فإنها إذا كانت في المحسوسات تسمىٰ تخيُّلًا، وتلك القوة واحدة لكن تسمىٰ بالاعتبار الأول مفكرة، وبالاعتبار الثاني مخيلة، وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف، فإن الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة، تقع في الكيفية النفسانية؛ بأن ترتسم المخزونات الباطنة في النفس شيئًا بعد شيء عند الاستعراض، ولا شك أن النفس تلاحظ الأمور عند الاستعراض، فالحركة هي الفكر، والملاحظة هي النظر، ولتلازمهما أطلق اسم أحدهما علىٰ الآخر، فاستعملا استعمال المترادفين.

وقد يطلق الفكر علىٰ معنىٰ ثانٍ أخص مما ذكر، وهو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة مباديه المؤدية إليه إلىٰ أن تجدها، وترتبها، فترجع منها إلىٰ المطلوب، والفكر بهذا المعنىٰ هو الذي يترتب عليه المعلوم الكسبية،

وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض علىٰ الوجه المذكور يسمىٰ أيضًا نظرًا، وقد يطلق اسم أحدهما علىٰ الآخر أيضًا بهذا الاعتبار، وكأنَّ المصنف نظر إلىٰ تغاير معنييهما؛ فجمع بينهما.

وقد يطلق الفكر علىٰ الحركة من المطلوب إلىٰ المبادئ من غير أن ينضم إليها الرجوع منها إليه، ولما كانت العلوم المكتسبة متوقفة علىٰ الفكر بالمعنىٰ الثاني، والترتيب علىٰ الوجه الخاص لازم بين له، رسمه المصنف به.

والترتيب جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعض تلك الأشياء نسبة إلىٰ البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية، فهو أخص من التأليف؛ لأن التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله أمور أراد به أمرين فصاعدًا. قوله «معلومة» أي متصورة، أو مصدق بها تصديقًا يقينيًا أو غيره؛ ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد، والظن قوله علىٰ وجه يؤدي إلىٰ استعلام ما ليس بمعلوم؛ ليكون التعريف مخصوصًا بالنظر، والفكر بالمعنىٰ الثاني، وهذا التعريف باعتبار العلل الأربع المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية، وليس المراد بالتعريف بالعلل الأربع أن تجعل العلل الأربع أنفسها معرفات، فإنه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف علىٰ المعرف، والعلل لا تصدق عليه، بل المراد أن يجعل للمعرف محمولات علىٰ المعرف باعتبار العلل، فيكون التعريف تعريفًا للشيء المركب باعتبار وجوده؛ لأن غير المركب لا يتصور له العلل المادية، والصورية، وغير الموجود لا يتصور له الفاعل، والغائية فيكون التعريف رسميًا؛ لأن المحمولات علىٰ الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار الأمور الخارجية

عن الشيء، والمحمولات التي تكون باعتبار الأمور الخارجية لا تكون ذاتية، فيكون التعريف رسميًا.

قوله «ترتيب أمور معلومة» خاصة مأخوذة من العلة المادية، والصورية، والفاعلية واحدة منها، وهي المادية مذكورة بالمطابقة، والأخريان بالالتزام.

وقوله «علىٰ وجه يؤدي إلىٰ استعلام ما ليس بمعلوم» خاصة مأخوذة من العلة الغائية، وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصلة إلىٰ تصور سميت معرفًا، وقولًا شارحًا، وإن كانت موصلة إلىٰ تصديق سميت حجة ودليلًا، والأول كالحيوان الناطق الموصل إلىٰ تصور الإنسان، والثاني نحو قولنا: العالم ممكن، وكل ممكن له سبب، الموصل إلىٰ التصديق بقولنا: العالم له سبب، وقدَّم المصنف القول الشارح علىٰ الحجة في الوضع؛ لتقدمه علىٰ الحجة في الطبع؛ ليناسب الوضع الطبع، والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غير، ولا يكون مؤثرًا فيه؛ كتقدم الواحد علىٰ الاثنين، فإن الاثنين يتوقف علىٰ الواحد، ولا يكون الواحد مؤثرًا فيه، والقول الشارح بالنسبة إلىٰ الحجة كذلك؛ لأن القول الشارح من قبيل التصور، والحجة من قبيل التصديق، والتصور مقدَّم علىٰ التصديق طبعًا؛ إذ كل تصديق متوقف علىٰ تصور طرفيه، وتصور التأليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل بأحد هذه الثلاثة، ولا تكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق.

قال: (**الفصل الثاني في الأقوال الشارحة، وفيه مباحث:**

الأول: في شرائط المعرف، معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء، فيكون العلم به سابقًا علىٰ العلم بالمعرف، فلا يعرف

الشيء بالمساوي له في الجلاء، والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد، وبنفسه مثل الحركة نقلة، والإنسان حيوان بشر، ولا بالأخفىٰ منه سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة؛ كتعريف الشمس بأنه كوكب نهاري، والنهار بأنه زمان طلوعها أو بمراتب؛ كتعريف الاثنين بأنه زوج أول، ثم تعريف الزوج بأنه المنقسم بالمتساويين، ثم تعريف المتساويين بالشيئين الذين لا يفضل أحدهما علىٰ الآخر، ثم تعريفهما بالاثنين، أو لم يتوقف، مثل: النار ركن شبيه بالنفس، وينبغي أن يقدَّم الأعم؛ لشهرته وظهوره، ويجتنب عن الألفاظ الغريبة والمجازية والتكرار، مثل أن يقال: العدد كثرة مجتمعة من الآحاد، والإنسان حيوان جسماني ناطق، اللهم إلا إذا دعت إليه ضرورة، وذلك في تعريف المتضايفين مثل: الأب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه؛ من حيث هو كذلك، أو حاجة كما في قولهم: الأنف الأفطس أنف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير إلا في الأنف).

أقول: الفصل الثاني في الأقوال الشارحة ذكر فيه ثلاثة مباحث:

الأول: في شرائط المعرف.

الثاني: في أقسام المعرف.

الثالث: في بيان ما يعرف، ويعرف به.

المبحث الأول: «في شرائط المعرف، معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء»، والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي أعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدِّي، ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي؛ ليتناولهما هذا التعريف، لكن علىٰ هذا التعريف يلزم أن يكون المحدود والمرسوم معرفًا للحد، والرسم لأنه يصدق علىٰ

المحدود والمرسوم أن معرفته مستلزمة لمعرفة الحد والرسم، اللهم إلا أن يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس، لكن الاستلزام أعم من استلزام السبب للمسبب، وبالعكس، ولا دلالة للعام علىٰ الخاص، وقيل: معرف الشيء ما يكون معرفته سببًا لمعرفة الشيء، وهذا إنما يستقيم علىٰ رأي من يجوِّز التعريف بالمفرد، وأما مَن لا يجوِّز التعريف بالمفرد، فلا يجوز هذا التعريف لعدم اطراده، فإنه يصدق علىٰ الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي يكون معرفتها سببًا لمعرفة ذي الخاصة، والحق أن التعريف بالمفرد لا يصح؛ لأن الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب أن يكون متصورًا بوجه ما، وإلا لامتنع طلبه، ولابد من تصور يستفاد منه تصور المطلوب، وذلك التصور غير التصور بوجه ما، وللتصور بوجه ما مدخل في التصور المطلوب، فوجب تحقق التصورين في وقوع التصور المطلوب، فلا يقع التصور المطلوب بمفرد، فالموقع للتصور المطلوب مؤلف، فمعرف الشيء قول يفيد تصوره تصور الشيء، فخرج به الحجة؛ قيل: لو احتاج المعرف إلىٰ معرف لتسلسل، واللازم باطل، بيان الملازمة أنه لو احتاج المعرف إلىٰ معرف لاحتاج معرف المعرف إلىٰ معرف آخر، ويتسلسل، وأيضًا لو كان للمعرِّف معرِّفٌ يلزم تساويهما؛ لأن شرط المعرف مساواته للمعرف، لكنه أخص منه؛ لأنه معرَّف خاص ضرورة؛ كونه معرفًا للمعرف فلا يصح التعريف به أجيب عن الأول بأن معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف، ويمتاز عن سائر المعرفات بإضافته إلىٰ المعرف المطلق، فإذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرِفة معرفة من حيث هو معرف، وإضافته إلىٰ المعرف أيضًا معلومة عند معرفة المتضايفين فيصير هو بمجموعه معلومًا، فلا يحتاج إلىٰ معرف آخر. قيل: وفيه نظر لأن

المجموع المركب من المعرف مع الإضافة معرف بالجزأين المعرف والإضافة، ولا يلزم من كون الجزأين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج إلىٰ معرف آخر.

والجواب الحق أن هذا التسلسل تسلسل في الأمور الاعتبارية، فينقطع بانقطاع اعتبار العقل، فإن العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث إنه معرف، وبه يعرف المعرف، وبهذا الاعتبار لا يحتاج إلىٰ معرف، وقد يلتفت العقل إلىٰ نفسه، وينظر إليه من حيث هو؛ فيحتاج إلىٰ معرف، ولا يعتبر العقل علىٰ هذا الوجه دائمًا فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل علىٰ هذا الوجه، والجواب عن الثاني أنه يجوز أن يكون الشيء باعتبار ذاته مساويًا لشيء، وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه، ومعرف المعرف كذلك فإنه باعتبار ذاته مساوٍ للمعرف، وباعتبار أنه معرف خاص أخص منه، وهو باعتبار أنه معرف مساوٍ لمعرف لا باعتبار أنه أخص منه، ومعرف الشيء يجب أن يكون العلم به سابقًا علىٰ العلم بالمعرف؛ لأن العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف، والسبب سابق علىٰ المسبب، وإذا كان العلم بالمعرف سابقًا علىٰ العلم بالمعرف يجب أن يكون أجلىٰ منه، فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء، والخفاء أي يكون ما جعل معرفًا بحالة إذا عَلم علم المعرف، وإذا جَهل جهل كما قيل الزوج عدد ليس بفرد، فإن الفرد مساو للزوج في الجلاء، والخفاء، ولا يصح أيضًا تعريف الشيء بنفسه، وإلا يلزم أن يكون العلم به قبل العلم به، فيلزم تقدُّم الشيء علىٰ نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط؛ كقولهم الحركة -أي الأينية-

نقلة، أو جعل نفس المعرف مع غيره؛ كقولهم: الإنسان حيوان بشر، والأول مثال للعرض، والثاني للجوهر.

ولا يصح تعريف الشيء بما هو أخفىٰ منه، سواء توقف الأخفىٰ علىٰ المعرف، أو لم يتوقف، وإذا توقف عليه فإما بمرتبة واحدة، وهو الدور الظاهر أو بأكثر من مرتبة واحدة، وهو الدور الخفي، أما إذا توقف عليه بمرتبة واحدة، فكتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري ثم تعريف النهار بأنه زمان ظهور الشمس فوق الأفق، وأما إذا توقف عليه بأكثر من مرتبة واحدة، فكتعريف الاثنين بأنه زوج أول، ثم تعريف الزوج بأنه عدد منقسم بمتساويين، ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما علىٰ الآخر، ثم تعريف الشيئين بالاثنين.

وأما تعريف الشيء بالأخفىٰ الذي لم يتوقف علىٰ المعرف، فكما يقال: النار ركن شبيه بالنفس، والنفس أخفىٰ من النار عند العقل، لكن لم يتوقف معرفة النفس علىٰ معرفة النار، وينبغي أن يقدَّم الأعم في التعريف لشهرته وظهوره؛ لأن شروط الأعم ومعانداته أقل من شروط الأخص ومعانداته؛ فإن كل ما هو شرط للعام ومعاند له، فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس.

ولا شك أن ما قل شرطه ومعانده أكثر وجودا عند العقل، فيكون أظهر وأشهر عند العقل، والأظهر عند العقل يجب تقديمه؛ لأن المتعلم يدركه أولًا، ثم ينتقل إلىٰ الأخص، قيل: إنما يجب تقديم الأعم في الحدود التامة؛ لأن الأعم فيها هو الجنس، وهو يدل علىٰ شيء مبهم غير محصل بعينه، ويحصله الأخص الذي هو الفصل، فإذا لم يقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحدِّ، فلا يكون تامًا مشتملًا علىٰ

جميع الأجزاء، وأما في غير الحد التام، فتقديم الأعرف أولىٰ، وليس بواجب، وفيه نظر؛ فإن جميع الذاتيات في الحد التام ليس إلا الجنس والفصل القريبين، وهذا المعنىٰ محقق سواء قدَّم الجنس علىٰ الفصل أو أخَّر، فإن تقديم الجنس علىٰ الفصل ليس بالجزء الصوري للحد التام حقيقة، وذلك لأن تقديم الجنس علىٰ الفصل إضافة عارضة للجنس بالقياس إلىٰ الفصل، والإضافة العارضة للشيء بالقياس إلىٰ غيره متأخرة عنهما متوقفة عليهما، فلا تكون مقومة لماهية الجنس والفصل، ولا لوجودهما الإجمالي الوحداني، ولا لوجودهما التفصيلي، فلا يكون جزأً صوريًّا للحد التام، لا يقال: ما ذكرتم يفيدان تقديم الجنس علىٰ الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل، ولا يلزم أن لا يكون جزًأ صوريًا للحد التام، فإنه يجوز أن يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل، وصورة هي تقديم الجنس علىٰ الفصل؛ لأنّا نُجيب بأن الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود، ومطابق له، فكل ما لا يكون جزأً لحقيقة المحدود لا يكون جزأً للحد التام، وكل ما يكون جزأً للحد التام يكون جزأً للمحدود، وتقديم الجنس علىٰ الفصل ليس بجزء للمحدود، فلا يكون جزأ للحد التام، وإلا لكان جزأ للمحدود، وإطلاق الجزء الصوري علىٰ تقديم الجنس علىٰ الفصل بطريق المجاز، ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس علىٰ الفصل كونه جزأً صوريًّا له؛ لجواز أن يكون شرطًا، كما أن وجوب تقديم الجنس علىٰ الفصل باعتبار الاستلزام، ووجوب تقديم الفصل علىٰ الجنس باعتبار التحصيل، لا يقتضي أن يكون تقديم الجنس علىٰ الفصل الأول الاعتبارين، وتقديم الفصل علىٰ الجنس لثانيهما جزأ صوريًا للماهية المتقومة بهما.

والحق أن العام ينبغي أن يُقَدَّم علىٰ الخاص في التعريف، سواء كان العام جنسًا أو عرضًا عامًا، وسواء كان الخاص فصلًا أو خاصة؛ لأن الخاص يفيد التميُّز، والتميُّز لا يتحصل إلا بعد الاشتراك، فلابد من اعتبار المشترك أولًا حتىٰ يتصور التميُّز، وينبغي أن يجتنب في التعريفات عن الألفاظ الغريبة -أي التي لا يكون استعمالها مشهورًا-، ويختلف بحسب قوم دون قوم، ويقابلها المعتادة، وعن الألفاظ المجازية -أي الألفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما-؛ لأنها محتاجة إلىٰ كشف وبيان؛ فيلزم احتياج القول الشارح إلىٰ قول شارح.

وينبغي أن يجتنب في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة أو حاجة، سواء كان المكرر نفس الحد، مثل أن يقال: العدد كثرة مجتمعة من الآحاد المجتمعة، والمجتمعة من الآحاد نفس الكثرة، أو بعض أجزاء الحد؛ مثل الإنسان حيوان جسماني ناطق، فإن الحيوان يؤخذ في حده الجسم حتىٰ يقال: إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة، فقد كرر الجسم الذي هو بعض أجزاء جسد الإنسان، وأما التكرار بحسب الضرورة، فهو الذي لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحًا، مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين، فإن المتضايفين هما اللذان يكونان معًا في التعقُّل، ولوجود مثل الأبوّة والبنوّة، فإنه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت إلا عند ثبوت الآخر، وكذا لا يعقل كل منهما إلا عند تعقل الآخر؛ فيجب أن يعرف كل واحد منهما بإيراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين؛ ليحصلا معًا في العقل، ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما، فيجب أن يقع تكرار في السبب حتىٰ يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف، مثل أن يقال: الأب حيوان يتولد من

نطفته حيوان آخر من نوعه؛ من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه، فالحيوان الأول هو ذات الأب الذي هو معروض إضافة الأبوة، والآخر الذي هو نوعه هو ذات الابن الذي هو معروض إضافة البنوّة، وقد أخذا عاريين عن الإضافة، والتولد من نطفته سبب تضايفهما، ومن حيث يتولد من نطفته تكرار ضروري للسبب، فذكر السبب للحوق الإضافة إلىٰ الحيوان الذي هو معروض الإضافة، وتكراره لتخصيص البيان به؛ فإن الأب إنما يكون مضافًا إلىٰ الابن من هذه الحيثية، فلو لم يدر لم يكن التعريف صحيحًا؛ لأنه قد يصدق الحد علىٰ الابن؛ لأن الابن قد يكون كذلك، فلا يكون الحد مطردًا، فلا يكون صحيحًا، وأما إذا كرر فلم يصدق الحد علىٰ الابن، فإن الابن وإن كان حيوانًا يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه، لكن لا يكون ابنًا من هذه الحيثية، بل إنما يكون من حيث هو تولد من نطفة شخص آخر من نوعه،، فيصح الحد بتكرار بعض أجزائه، ولا يصح بدونه.

وأما التكرار بحسب الحاجة، فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحًا، لكن لم يكن كاملًا، وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات، والعرض الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الأنف الأفطس أنف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير إلا في الأنف، فصار الأنف والتقعير مكررًا، وهذا التكرار إنما ساغ للحاجة، فإنه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحًا، فإنه يجوز أن يقال في تعريف الأنف الأفطس هو شيء ذو تقعير مختص بالأنف، فيكون التعريف صحيحًا، لكن لا يكون كاملًا؛ لأن السؤال عن الأنف الأفطس، فاحتاج المجيب إلىٰ هذا التكرار؛ ليكون الجواب مطابقًا للسؤال، فإذا لم يتكرر

لم يكن كاملًا، قيل: لا فرق بين الحاجة والضرورة؛ إذ المسئول عنه فيهما إن كان هو المعروض فقط، فلا حاجة إلىٰ تكرار، ولا ضرورة، وإن كان المعروض مع العارض، فالتكرار ضروري في محل الحاجة، وإلا اختل التعريف، وأجيب بأن بينهما فرقًا، فإن التكرار الضروري هو الذي لو لم يكن لم يكن التعريف صحيحًا، والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يتكرر لم يكن التعريف تامًا.

والحق أن هذا النوع من المركبات، وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له، يكون التكرار في تعريفه ضروريًا باعتبار أن السائل سؤاله عن المجموع، فيجب أن يذكر الذات مرة لتعريفه، ومرة لتعريف العرض الذاتي له، وليس بضروري في نفس الأمر؛ لأنه لو كان السؤال عن العرض الذاتي له وحده لم يكن هناك حاجة إلىٰ التكرار، لكن احتاج المجيب إلىٰ التكرار؛ ليكون جوابه مطابقًا للسؤال.

قال: (**الثاني في أقسام المعرف معرَّف الشيء لابد وأن يساويه في العموم والخصوص؛ ليشمل جميع أفراده، ويميزها عن غيرها، فلا يخلو من أن يكون داخلًا فيه، أو خارجًا عنه، أو مركبًا منهما، والأول إما أن يكون جميع أجزائه، وهو الحد التام، أو لم يكن، وهو الحد الناقص، والثاني هو الرسم الناقص، والثالث إن كان المميز داخلًا يسمىٰ حدًا ناقصًا أيضًا، وإن كان بالعكس؛ كما إذا تركب من الجنس، والخاصة يسمىٰ رسمًا تامًا**).

أقول: المبحث الثاني في أقسام المعرف معرف الشيء يجب أن يساويه في العموم والخصوص، أي في الصدق علىٰ معنىٰ أنه يجب أن يصدق المعرف علىٰ كل ما يصدق عليه المعرف، وهو الاطراد والمنع،

وبالعكس أي يجب أن يصدق المعرف علىٰ كل ما يصدق عليه المعرف، وهو الجمع والانعكاس؛ لأنه لو لم يكن مساويًا له في الصدق لكان مباينًا له، أو أخص من وجه، أو أخص منه مطلقًا، أو أعم منه مطلقًا، والكل باطل، أما الأول والثاني، فظاهر؛ لأن المعرف يجب أن يكون تصوره مستلزمًا لتصور المعرف والمباين والأخص من وجه لا يكون كذلك، وأما الثالث، فلأن الأخص مطلقًا لا يشمل جميع أفراد المعرف، فيكون أقل وجودا، وما هو أقل وجودا أخفىٰ، والأخفىٰ لا يصلح للتعريف، وأما الرابع، فلأن الأعم مطلقًا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها؛ لأنه مشترك بينها وبين غيرها، والمشترك بين الشيئين لا يميز أحدهما عن الآخر، ولأن تصور الأعم مطلقًا لا يستلزم تصور الأخص، فإن تصور الحيوان والماشي لا يستلزم تصور الإنسان. إذا عرفت ذلك، فنقول المعرف علىٰ أربعة أقسام:

حد تام، وحد ناقص، ورسم تام، ورسم ناقص، ووجه الحصر في هذه الأربعة أن المعرف الذي هو غير المعرف ومساوٍ له في الصدق لا يخلو من أن يكون داخلًا في المعرف، أو خارجًا عنه، أو مركبًا منهما، والأول، وهو أن يكون المعرف داخلًا في المعرف، أما أن يكون جميع أجزاء المعرف، وهو الحد التام؛ كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان، أو لم يكن جميع أجزاء المعرف، وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق، أو الجسم الناطق، أو الجوهر الناطق في تعريف الإنسان، والثاني وهو أن يكون المعرف خارجًا عن المعرف، وهو الرسم الناقص كالماشي منتصب القامة في تعريف الإنسان، والثالث، وهو أن يكون المعرف مركبًا من الداخل والخارج إن كان المميز داخلًا،

أي يكون المميز فصلًا قريبًا يسمىٰ حدًا ناقصًا أيضًا؛ كالماشي الناطق في تعريف الإنسان، وإن كان بالعكس أي يكون المميز خارجًا، فهو الرسم التام إن كان الداخل الجنس القريب؛ كالحيوان الضاحك في تعريف الإنسان، وإن كان الداخل غير الجنس القريب، فهو الرسم الناقص أيضًا؛ كالجسم النامي الضاحك، أو الجسم الضاحك، أو الجوهر الضاحك في تعريف الإنسان.

فظاهر كلام المصنف يقتضي أن يكون المميز الخارجي مع أي جنس كان قريبًا، أو بعيدًا يسمىٰ رسمًا تامًا، وحينئذ يجوز أن يكون الرسم التام أكثر من واحد، وعلىٰ ما قررنا لا يكون الرسم التام إلا واحدا، كما أن الحد التام لا يكون إلا واحدًا، وأما الحدود الناقصة، والرسوم الناقصة يجوز أن تكون متعددة.

قال: **(واعترض عليه أولًا بأن مجموع أجزاء الشيء عينه، والجزء إنما يعرف الكل إذا عرف شيئًا من أجزائه، وذلك الجزء إما أن يكون هو، فيلزم تعريف الشيء بنفسه، أو ما هو خارج عنه، والخارج إنما يعرف إذا عرف اختصاصه به، وذلك يتوقف علىٰ معرفته، ومعرفة ما يغايره من الأمور الغير المتناهية، وذلك محال، وثانيًا بأن المطلوب إن كان مشعورًا به امتنع تحصيله، وإن لم يكن مشعورًا به امتنع طلبه)**.

أقول: اعترض الإمام الرازي علىٰ التعريف من وجهين:

الأول: أن تعريف الشيء محال؛ لأن تعريفه بنفسه محال، وحينئذ التعريف إما بالداخل، أو بالخارج، أو بالمركب منهما، والأول إما أن يكون الداخل بجميع الأجزاء، أو بعضها، وكل منهما باطل أما جميع الأجزاء، فلأن مجموع أجزاء الشيء نفسه، فتعريف الشيء بجميع أجزائه

تعريف الشيء بنفسه، وهو محال، وأما بعض الأجزاء، فلأن الجزء إنما يعرف الكل إذا عرف شيئًا من أجزائه؛ لأنه لو لم يعرف شيئًا من الأجزاء، لكان جميع الأجزاء غنية عن التعريف، أو معرفًا بغير ذلك الجزء الذي، فرض أنه معرف للشيء، وإذا كان جميع أجزاء الشيء معلومًا تكون الماهية معلومة، فلا يكون ذلك الجزء معرفًا له، هذا خلف، فثبت أن الجزء إنما يعرف الشيء إذا عرف شيئًا من أجزائه، فذلك الجزء المعرف إما أن يكون هو الجزء المعرف، فيلزم تعريف الشيء بنفسه، وهو محال، أو ما هو خارج عنه، فيلزم تعريف الشيء بالخارج، والتعريف بالخارج محال؛ لأن الخارج إنما يعرف الشيء إذا عرف اختصاصه به؛ لأن الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه، فإذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به، فلا يفيد معرفته، والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء، وانتفاؤه عن غيره، فمعرفة الاختصاص تتوقف علىٰ معرفة الشيء، ومعرفة ما يغايره من الأمور الغير المتناهية؛ إذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء، وبما عداه، فيتوقف معرفته علىٰ معرفة الشيء، وعلىٰ معرفة ما عداه من الأمور الغير المتناهية، وذلك محال، فإنه يلزم من معرفة الشيء الدور؛ لأنه حينئذ يتوقف معرفة الشيء علىٰ تعريفه الخارج إياه، وتعريف الخارج إياه يتوقف علىٰ معرفة اختصاصه بالشيء، ومعرفة اختصاصه بالشيء تتوقف علىٰ معرفة الشيء، فيلزم الدور، ومن معرفة ما عداه من الأمور الغير المتناهية إحاطة الذهن بما لا يتناهىٰ؛ لأن ما عداه غير متناه، والمركب من الداخل والخارج خارج؛ لأن المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء، ولا داخلًا فيه، وإلا يلزم أن يكون الخارج داخلًا؛ لأن الجزء الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل، وجزء

الجزء جزء لا يقال: المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجًا، وإلا يلزم أن يكون الجزء الداخل خارجًا؛ لأنا نقول: دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه، وأما خروجه عن الشيء، فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه، فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل، والخارج الثاني أن الشيء المطلوب تصوره إن كان مشعورًا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل، وإن لم يكن مشعورًا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور به.

قال: **(وأجيب عن الأول بأن الجزء متقدم علىٰ الكل بالطبع، والأشياء التي كل واحد منها متقدم علىٰ شيء يمتنع أن تكون نفسه، ومعرفًا به، ومعرف الشيء ليس بواجب أن يعرف شيئًا من أجزائه أصلًا؛ لجواز استغنائها بأسرها، وتعريف الموصوف متوقف علىٰ كون الوصف المعرف؛ بحيث يلزم من تصوره تصوّره بعينه، وذلك إنما يتوقف علىٰ اختصاصه وشموله في نفس الأمر لا علىٰ العلم بها، وهو ضعيف؛ لأن تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل، ومجموع ليدل علىٰ المغايرة، ولو كانت الأجزاء بأسرها حتىٰ الصوري معلومة كانت الماهية معلومة، إلا لم يفد التحديد، ولو استلزم الخارجي تصوره تصوره، فإن كان متصورًا كان الملزوم متصورًا، فاستغنىٰ عن التعريف، وإن لم يكن متصورًا امتنع التعريف به، بل الجواب أن الأجزاء علىٰ انفرادها معلومة، والتحديد استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمعدود، وكذا الرسم إذا كان مركبًا، وأما المفرد**

فلا يفيد، وعن الثاني بأن توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته، فلا استحالة).

أقول: أجيب عن الاعتراض الأول بأن التعريف بالداخل والخارج صحيح، أما التعريف بالداخل إذا كان جميع الأجزاء، فلا نسلم أن جميع الأجزاء نفسه حتىٰ يلزم أن يكون التعريف بجميع الأجزاء تعريفًا بنفسه، فإن الجزء متقدم علىٰ الكل بالطبع، والأشياء التي كل واحد منها متقدم علىٰ الشيء يمتنع أن يكون نفس ذلك الشيء حتىٰ يلزم أن يكون التعريف بجميع الأجزاء تعريفًا للشيء بنفسه، وأما التعريف بالداخل إذا كان بعض الأجزاء، فصحيح قوله، والجزء إنما يعرف الشيء إذا عرف شيئًا من أجزائه، قلنا: لا نسلم، فإن معرف الشيء ليس بواجب أن يعرف شيئًا من أجزائه أصلًا؛ لجواز استغناء الأجزاء بأسرها عن تعريف الجزء إياها.

قوله: «إذا كان جميع الأجزاء معلومة تكون الماهية معلومة، فلا يكون الجزء معرفًا لها»، قلنا: لا نسلِّم أن جميع الأجزاء إذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة، فإن الكل غير جميع الأجزاء، فيجوز أن تكون جميع الأجزاء معلومة، ولا يكون الكل معلومًا، فيحتاج الكل إلىٰ التعريف، والجزء يعرفه، وأما التعريف بالخارج، فلا نسلِّم أنه باطل.

قوله: «الخارج إنما يعرف الشيء إذا عرف اختصاصه به»، قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «لأن الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه» قلنا: مسلم.

قوله: «فإذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به، فلا يفيد معرفته»، قلنا: لا نسلم أنه إذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به، فإنه يجوز أن يكون مختصًا به في نفس الأمر، ولم يعلم اختصاصه به، فلا يحتمل عدم اختصاصه به، وحينئذ يفيد معرفته، فإن إفادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف يتوقف علىٰ كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه، وذلك إنما يتوقف علىٰ اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف، وشموله له في نفس الأمر، فإنه لو لم يكن مختصًا به لكان مشتركًا بين الموصوف، وغيره، فيكون أعم منه، والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص، ولو لم يكن شاملًا لكان أخص، والأخص أخفىٰ، فلا يصلح للتعريف، وإفادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف لا تتوقف علىٰ العلم بالاختصاص والشمول، فإن المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل، لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف، فجاز أن يكون بين الوصف المختص الشامل، وبين الموصوف ملازمة بينه؛ بحيث ينتقل الذهن من تصوره إلىٰ تصور الموصوف، وإن لم يعلم اختصاصه به، وشموله، ولئن سلم أن التعريف بالخارج يتوقف علىٰ معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف، لكن لا نسلم لزوم الدور، ومعرفة ما لا يتناهىٰ.

قوله: «معرفة الاختصاص تتوقف علىٰ معرفة الموصوف، وعلىٰ معرفة ما عداه من الأمور الغير المتناهية»، قلنا: العلم بالاختصاص يتوقف علىٰ العلم بالموصوف بوجه ما، وعلىٰ العلم بما عداه مما لا يتناهىٰ مجملًا، فلا يلزم الدور ولا الإحاطة.

قال المصنف: «وهذا الجواب ضعيف، فإن تقدم كل واحد من الأجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع؛ ليدل علىٰ مغايرة جميع الأجزاء لنفس الشيء، فإنه يجوز أن يكون كل واحد من الأجزاء متقدمًا بالطبع، والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدمًا، ويكون حينئذ جميع الأجزاء نفس الشيء، فلا يصح التعريف بجميع الأجزاء لامتناع تعريف الشيء بنفسه».

وأما قوله: «معرف الشيء ليس بواجب أن يعرَّف شيئًا من أجزائه لجواز استغنائها بأسرها»، فيقال: لو كانت الأجزاء بأسرها حتىٰ الجزء الصوري معلومة كانت الماهية معلومة؛ لأنه لو لم تكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الأجزاء حتىٰ الجزء الصوري لم يفد التحديد معرفة المحدود، لكنه مفيد عندكم، وإذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الأجزاء تكون غنية عن تحديد الجزء إياها، فلا يكون الجزء معرفًا لها.

وأما قوله في الجواب عن «التعريف بالخارج تعريف الموصوف متوقف علىٰ كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه، وذلك إنما يتوقف علىٰ اختصاصه به، وشموله في نفس الأمر لا علىٰ العلم بهما»، فيقال: لو استلزم الخارجي تصوره تصوره، فإن كان الخارجي متصورًا كان الملزوم متصورًا، فاستغنىٰ عن التعريف، وإن لم يكن الخارجي متصورًا امتنع التعريف به.

ثم قال المصنف، بل الجواب أن التعريف بجميع الأجزاء معتبر، فإن الأجزاء علىٰ انفرادها معلومة، والتحديد يفيد استحضار الأجزاء مجتمعة بحيث يحصل في الذهن صورة معلومة مطابقة للمحدود، وتحقق

ذلك أن جميع الأجزاء نفس الماهية، لكن جميع الأجزاء يعتبر في الذهن علىٰ وجهين:

أحدهما: علىٰ سبيل الإجمال بأن يحصل لجميع الأجزاء وجود واحد، وبهذا الاعتبار هو المحدود.

وثانيهما: علىٰ سبيل التفصيل بأن يحصل لكل جزء وجود علىٰ حدة، وجميع الأجزاء بهذا الاعتبار حد، فلا يلزم من تعريف جميع الأجزاء علىٰ سبيل الإجمال بجميع الأجزاء علىٰ سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه، بيان ذلك أن تعريف الماهية بجميع الأجزاء معناه أن تصورات جميع الأجزاء تفيد تصور جميع الأجزاء، وجميع تصورات الأجزاء غير تصور جميع الأجزاء؛ لأن جميع تصورات الأجزاء عبارة عن جميع وجودات الأجزاء في الذهن؛ لأن تصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن، فتصورات جميع الأجزاء وجوداتها في الذهن، ووجودات الأجزاء في الذهن غير وجود جميع الأجزاء في الذهن أعني وجود الماهية، إما بالذات، أو بالاعتبار، فإن وجودات الأجزاء وجودات متعددة متعلقة بالأجزاء بأن يكون لكل جزؤ وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر؛ إما بالذات، وإما بالاعتبار، ووجود جميع الأجزاء وجود واحد متعلق بالجميع، ولا شك أن الوجودات المتغايرة المتعلقة بالأجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع، فتصورات جميع الأجزاء غير تصور جميع الأجزاء، فلا يلزم من التعريف بجميع الأجزاء تعريف الشيء بنفسه.

فإن قيل: لا يخلو إما أن يكون لكل واحد من الأجزاء وجود علىٰ حدة في الذهن، فيلزم أن يكون لكل من الجنس، والفصل في الذهن

وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن، فامتنع حمل أحدهما علىٰ الآخر بالمواطأة، وامتنع أيضًا حملهما علىٰ المجموع الحاصل منهما بالمواطأة، وشرف المعرف أن يكون مساويًا للمعرف في الصدق، وإذا لم يكن محمولًا بالمواطأة امتنع أن يكون مساويًا له، فامتنع التعريف به، وإما أن يكون الجميع موجودًا بوجود واحد في الذهن، فيلزم تعريف الشيء بنفسه. أجيب بأن لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرًا لوجود الآخر في الذهن، وامتنع حمل أحدهما علىٰ الآخر بالمواطأة بهذا الاعتبار، وامتنع أن يكون جميع الأجزاء بهذا الاعتبار مساويًا للماهية في الصدق، لكن شرط المعرف أن يكون مساويًا للمعرف في الصدق باعتبار ماهيته من حيث هي هي، لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود، وكل من الجنس والفصل، وإن كان له وجود مغاير لوجود الآخر، ومع اعتبار تقيده بهذا القيد لا يحمل أحدهما علىٰ الآخر، لكن باعتبار أن كلًا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد يصدق أحدهما علىٰ الآخر، وعلىٰ تقدير أن يكون الجميع موجودًا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالأجزاء الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه؛ وذلك لأن الوجود الواحد باعتبار لحوقه لماهية الجنس في الذهن تصور لماهية الجنس، وباعتبار لحوقه لماهية الفصل تصور لماهية الفصل، وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس، والفصل تصور للماهية، فالتصورات متغايرة، وإن كان الوجود في الذهن واحدا، فمجموع تصور الجنس، والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل، ومجموع التصورين مفيد لتصور المجموع، فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه، وكذا الرسم إن كان مركبًا تكون مفرداته متصورة، ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم، بل يتوقف علىٰ استحضارها مجموعة بحيث

يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم، وكذا الحد الناقص، وأما المفرد، فلا يفيد؛ لأنه إن كان متصورًا يكون المعرف متصورًا، فاستغنىٰ عن التعريف، وإن لم يكن متصورًا امتنع التعريف به، والجواب عن الثاني أن توجُّه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته، فلا استحالة، فإن الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه، ومجهول من وجه آخر، وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم، أو الوجه المجهول، فلا يلزم تحصيل الحاصل، ولا طلب المجهول.

قال: (**الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقائق إما أن تكون بسيطة أو مركبة، وكل منهما إما أن يتركب عنه غيره، أو لا يتركب، فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يُحدُّ ولا يُحدُّ به كالواجب، والذي يتركب عنه غيره لا يحدُّ، ويحد به كالجوهر، والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد، ولا يحد به كالإنسان، والذي يتركب عنه غيره يحد، ويحد به كالحيوان، فالحد للمركب، وكذا الرسم التام، وأما الرسم الناقص، فيشملهما**).

أقول: المبحث الثالث في بيان ما يعرف، ويعرف به من الحقائق:

الحقائق إما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتئم من شيئين، أو أكثر، أو مركبة أي يكون لها جزء بأن تلتئم من شيئين فصاعدًا، وكل واحد من البسيط، والمركب إما أن يتركب عنه غيره، أو لا، فهذه أربعة أقسام:

فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره، لا يحد لا حدًا تامًا، ولا حدًا ناقصًا؛ لأن كلًا من الحد التام والناقص لا يمكن إلا لما له جزء،

والبسيط لا جزء له، ولا يحد به غيره؛ ضرورة عدم كونه جزأً لغيره، كالواجب، فإنه لا جزء له، ولا هو جزء لغيره، فلا يحد، ولا يحد به.

والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد؛ لأنه لا جزء له، ويحد الغير به؛ لأنه جزء لغيره كالجوهر، فإنه بسيط لا جزء له، ويتركب عنه غيره؛ لأنه جنس للجواهر، فلا يحد، ويحد الغير به، والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد؛ لأن له جزأً، ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزأً لغيره كالإنسان، فإنه مركب من الحيوان والناطق، ولا يتركب عنه غيره؛ ضرورة كونه نوعًا سافلًا، فيحد، ولا يحد به.

والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد؛ لأن له جزء، ويحد الغير به؛ ضرورة كونه جزأ له كالحيوان، فإنه مركب من الجسم والنامي والحساس، ويتركب عنه غيره؛ كالإنسان، فيحد الحيوان، ويحد به.

فالحد للمركب سواء كان حدًا تامًا، أو حدًا ناقصًا، وكذا الرسم التام؛ ضرورة تركبه من الجنس القريب والخاصة، وأما الرسم الناقص، فيشمل البسيط والمركب، وكل ماله خاصة لازمة بيّنة غير بديهي يرسم، وكل ما هو خاصة لازمة بيّنة لشيء غير بديهي التصور يرسم ذلك الشيء بها.

قال: (**الفصل الثالث في الحجج، وفيه مباحث:**

الأول في أنواع الحجج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، فإما أن يستدل بالكلي علىٰ الجزئي، أو بأحد المتساويين علىٰ الآخر، ويسمىٰ قياسًا، أو بعكسه، ويسمىٰ استقراءً تامًا إن كان بجميع جزئياته، وناقصًا إن لم يكن، أو بجزئي علىٰ جزئي آخر، ويسمىٰ تمثيلًا، وقياسًا في عرف الفقهاء، والجزئي الأول أصلًا، والثاني فرعًا،

والمشترك جامعًا، وتأثيره يعرف تارة بالدوران، وأخرىٰ بالسبر والتقسيم، أو بغيرهما، وقد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول).

أقول: لما فرغ من الفصل الثاني في الأقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجج، وذكر فيه ثلاثة مباحث:

الأول: في أنواع الحجج.

الثاني: في القياس وأصنافه.

الثالث: في مواد الحجج.

المبحث الأول في أنواع الحجج، وهي جمع حجة، وهي الموصل القريب إلىٰ التصديق، والحجة والدليل مترادفان، ورسم الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، وأراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين، وأراد باللزوم ما هو أعم من اللزوم العادي والعقلي، سواء كان بيِّنًا أي بغير وسط، أو غير بيِّن أي بوسط.

وقوله: «بوجود المدلول» لا يقتضي خروج الدليل المفضي إلىٰ الدلول العدمي؛ لأن المدلول العدمي له وجود في الذهن؛ لأن المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل، وهو من المركبات الجبرية المشتملة علىٰ النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه أعم من الثبوت والانتفاء، ولكل منهما وجود في الذهن، فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول أعم من أن يكون المدلول من المركبات السلبية، أو الثبوتية، ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر المدلول،

فإن التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن أمثاله، والدليل علىٰ ثلاثة أنواع، ووجه الحصر أن الدليل أمر إضافي يستدعي شيئين:

أحدهما: ما يكون العلم به ملزومًا، والآخر ما يكون العلم به لازمًا، والأول يستدل به، والثاني يستدل عليه، فالمستدل به إما أن يكون كليًا أو جزئيًا، وكذا المستدل عليه، وإذا كان المستدل به والمستدل عليه كليَّيْن يجب تساويهما في الصدق؛ ليلزم من العلم بأحدهما العلم بالآخر. إذا عرفت هذا، فنقول: إما أن يستدل بالكلي علىٰ الجزئي كما يستدل بثبوت الإمكان للتأليف الذي هو كلي علىٰ ثبوته للجسم الذي هو جزئي بأن يقال: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف ممكن، فكل جسم ممكن، أو يستدل بالكلي علىٰ الكلي أي بأحد المتساويين علىٰ الآخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للإنسان علىٰ ثبوته للإنسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بأن يقال: كل إنسان متعجب بالقوة، وكل متعجب بالقوة ضاحك، فكل إنسان ضاحك، ويسمىٰ هذان القسمان قياسًا، أو بعكسه أي يستدل بالجزئي علىٰ الكلي، ويسمىٰ استقراءً تامًا إن كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثل أن يقال: كل جسم ذو وضع؛ لأن الجسم إما بسيط أو مركب، وكل منهما ذو وضع، واستقراءً ناقصًا إن لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته، بل ببعضها مثل أن يقال: كل حيوان يحرك، فكه الأسفل عند المضغ؛ لأن الإنسان والطيور، والدواب كذلك، والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز أن يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرئ كالتمساح، فإنه لا يحرك فكه الأسفل، فلا يصدق الحكم الكلي، أو يستدل بجزئي علىٰ جزئي آخر

لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر علىٰ حرمة النبيذ لاشتراكهما في الإسكار بأن يقال: النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الإسكار، ويسمىٰ تمثيلًا في عرف المتكلمين، وقياسًا في عرف الفقهاء، والجزئي الأول وهو الخمر في مثالنا هذا يسمىٰ أصلًا، والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمىٰ فرعًا، والوصف المشترك بينهما، وهو الإسكار في مثالنا يسمىٰ جامعًا، والجامع إنما يفيد إذا ثبت كونه مؤثرًا في الحكم أي معرفًا له، وتأثيره يعرف تارة بالدوران، وهو ترتُّب الأثر علىٰ الشيء الذي له صلوح العلية وجودا وعدمًا أي يوجد بوجوده، ويعدم بعدمه كترتب الحرمة علىٰ الإسكار وجودا وعدمًا، أما وجودا، ففي ماء العنب عند وجود الشدة المطربة، وأما عدمًا، فعند كونه عصيرًا لم تحدث فيه الشدة المطربة، أو عند صيرورته خلًا، وأخرىٰ بالسبر والتقسيم، وهو حصر الأوصاف في الأصل، وإلغاء البعض ليتعين الباقي للعِلِّيَّة كما يقال: علة حرمة الخمر إما الإسكار أو كونه ماء العنب، أو المجموع، أو غيرها، وغير الإسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد إبطال عِلِّيَّةِ الوصف، فتعين الإسكار للعليَّة، أو بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة علىٰ علية الوصف كالنص، والإجماع، والمناسبة، والشبه، وقد استقصىٰ المصنف الكلام في القياس في منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول.

قال: (**الثاني في القياس وأصنافه، القياس قول مؤلَّف من أقوال متىٰ سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، وهو إما أن يشمل النتيجة، أو نقيضها بالفعل، ويسمىٰ استثنائيًا أولًا، ويسمىٰ اقترانيًا**).

أقول: المبحث الثاني في القياس، وأصنافه: اعلم أن الجزئيات المندرجة تحت الكلي إما أن يكون تباينها بالذاتيات، أو بالعرضيات، أو بهما، والأول يسمىٰ أنواعًا، والثاني أصنافًا، والثالث أقسامًا، ولما كان جزئيات المعرف، وهي: الحد التام، والناقص، والرسم التام، والناقص، يباين بعضها بعضًا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص، وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص، سماها أقسامًا، ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس، والاستقراء، والتمثيل بالذاتيات، سماها أنواعًا، ولما كان تباين جزئيات القياس، وهي الاستثنائي، والاقتراني علىٰ هيئة الشكل الأول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها أصنافًا، والقول يطلق علىٰ المسموع أي الملفوظ، وعلىٰ المعقول أي المعنىٰ القائم بالنفس، والمراد به ههنا المعقول؛ لأنه هو المستلزِم للمطلوب، وتسمية القول المسموع قياسًا بطريق المجاز.

قوله: «مؤلف من أقوال» أراد به قضيتين فصاعدًا؛ ليشمل القياس البسيط والقياس المركب، ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزِمة لعكسها وعكس نقيضها، ولا ينتقض بنحو قولنا: فلان يطوف بالليل؛ فهو سارق، وبقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا، فإن كلًا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية أخرىٰ، ومع هذا قياس؛ لأنا لا نسلِّم أن قولنا: فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا: فهو سارق، بل هو مع قولنا، وكل مَن يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه، ولا نسلِّم أن قوله: «لما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» قضية واحدة، فإن كلمة «لما» كما دلت علىٰ الاتصال دلت علىٰ وضع المقدم، فيُكوِّن علىٰ الحقيقة قضيتين:

إحداهما: الاتصال، والأخرىٰ: وضع المقدم.

وقوله: «متىٰ سلمت» لا يعني به كونها صادقة في نفس الأمر، بل كونها بحيث إذا فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة.

وقوله: «لزم عنه» أي عن القول المؤلف يفيد كون هيئة التأليف داخلة في القياس، فلذلك لم يقل **(لزم عنها)**، فإن المطلوب لم يحصل من تلك الأقوال إلا مع الهيئة المخصوصة، وقوله: «لذاته» أي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة أجنبية، أي لا تكون لازمة لإحدىٰ مقدمتي القياس، أو بواسطة مقدمة في قوة المذكورة، أي تكون لازمة لإحدىٰ مقدمتي القياس، لكن حداها مغايران لحدود القياس، والأول أي اللزوم بواسطة مقدمة أجنبية؛ كقولنا (أ) مساو لـ (ب)، و(ب) مساو لـ (ج)، فإنه يلزمه أن (أ) مساو لـ (ج)، لكن لا لذات هذا التأليف، وإلا لكان هذا النوع من التأليف منتجًا دائمًا، وليس كذلك؛ لأنه لو أخذ بدل المساواة المباينة، أو النصفية، أو الضعفية لم يلزم، فإنّا إذا قلنا: (أ) مباين لـ (ب)، و(ب) مباين لـ (ج) لم يلزم أن يكون (أ) مباينًا لـ (ج)؛ لأنَّ مباينَ المباينِ لم يلزم أن يكون مباينًا، وكذلك إذا قلنا: (أ) نصف لـ (ب)، و(ب) نصف لـ (ج) لم يلزم أن (أ) نصف لـ (ج)؛ لأن نصف النصف لا يكون نصفًا، وكذا لو قلنا: (أ) ضعف لـ (ب)، و(ب) ضعف لـ (ج) لم يلزم أن (أ) ضعف لـ (ج)؛ لأن ضعف الضعف لا يكون ضعفًا، بل إنما يلزم من هذا التأليف (أ) مساو لـ (ج) بواسطة قولنا كل مساو لـ (ب) مساو لكل ما يساويه (ب)، فإنه إذا انضم إلىٰ الأول أنتج (أ) مساو لكل ما يساويه (ب)، ومعناه: كل ما يساويه (ب) (فا) مساو له، و(ب) مساو لـ (ج) معناه (ج) يساويه (ب)، فيجعل صغرىٰ لقولنا كل

ما يساويه (ب) (فا) مساو له (ب) مساو لـ (ج) معناه (ج) يساويه (ب)، فيجعل صغرىٰ لقولنا كل ما يساويه (ب) (فا) مساو له ينتج (ج أ) مساو له، ومعناه: (أ) مساو لـ (ج)، وهو المطلوب، فعلم أن التأليف المذكور إنما يلزم قولنا (أ) مساو لـ (ج) بواسطة قولنا: كل مساو لـ (ب) مساو لكل ما يساويه (ب)، وهي مقدمة أجنبية غير لازمة لإحدىٰ مقدمتي القياس، فحيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج هذا التأليف كما في قولنا (أ) نصف لـ (ب)، و(ب) نصف لـ (ج)؛ لأنه لا يصدق كل ما هو نصف لـ (ب)، فهو نصف لكل ما يكون (ب) نصفه، وحيث تصدق تلك المقدمة ينتج كما في قياس المساواة، وما يجري مجراه كقولنا: (أ) ملزوم لـ (ب)، و(ب) ملزوم لـ (ج)، فإنه يلزمه (أ) ملزوم لـ (ج)؛ إذ يصدق كل ما هو ملزوم لـ (ب) ملزوم لكل ما يكون (ب) ملزومًا له، والثاني أي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، فإنه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض التالي، وهو قولنا: كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، فهو جوهر، فإنه يجعل كبرىٰ لقولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر؛ لينتج المطلوب، وإنما اشترط كون تلك المقدمة علىٰ وجه يكون حداها مغايرين لحدود القياس؛ لئلا يخرج البيان بالعكس المستوىٰ، فإن حدود القياس ثمة لم تتغير بخلاف الحدود ههنا؛ لأن عكس النقيض يغيِّر حدود القياس بخلاف العكس المستوي، والمراد باللزوم لذاته أعم من البين، وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره.

وقوله: «قول آخر» أي يغاير كل واحدة من المقدمتين، وإلا يلزم أن يكون كل قضيتين متباينتين قياسًا لاستلزامه كل واحدة منهما لا يقال: اعتبار هذا القيد يقتضي أن لا يكون القياس الاستثنائي الذي استثنىٰ فيه عين المقدم قياسًا؛ كقوله: إن كان (أب) (فج د)، لكن (أب) (فج د)؛ لأن القول اللازم عين إحدىٰ المقدمتين؛ لأنا نقول القول اللازم في الاستثنائي هو التالي، وإحدىٰ المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والأخرىٰ وضع المقدم، ولا شك أن القول اللازم مغاير لكل منهما، فإن القول اللازم (ج د)، وإحدىٰ المقدمتين إن كان (أ ب) (فحج د)، والمقدمة الأخرىٰ (أب) ثم القياس لا يخلوا إما أن يشمل النتيجة أو نقيضها بالفعل، ويسمىٰ استثنائيًا كقولنا: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود، وهو مذكور في القياس بالفعل، وكقولنا: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، لكن لم يكن النهار موجودًا، فلم تكن الشمس طالعة، فالنتيجة، وهي قولنا: لم تكن الشمس طالعة نقيضها مذكور في القياس بالفعل، أو لم يشمل النتيجة، ولا نقيضها بالفعل، ويسمىٰ اقترانيًا كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، فقولنا: فالعالم حادث نتيجة، ولم يشملها القياس، ولا نقيضها بالفعل.

قال: **(والأول هو أن يستدل بوجود الملزوم علىٰ وجود اللازم، أو بعدمه علىٰ عدم الملزوم، أو بوجود أحد المتعاندين علىٰ عدم الآخر، أو بعدمه علىٰ وجوده، فيكون مشتملًا علىٰ مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما، وتسمىٰ شرطية متصلة، أو بالمعاندة، وتسمىٰ شرطية منفصلة حقيقية إن تعاندا مطلقًا، ومانعة الجمع إن تعاندا صدقًا فقط، ومانعة**

الحلوان إن تعاندا كذبًا فقط، وأخرىٰ تدل علىٰ وضع الملزوم، أو المعاند مطلقًا، أو صدقًا، أو رفع اللازم، أو المعاند مطلقًا، أو كذبًا، وتسمىٰ استثنائية).

أقول: والأول أي القياس الاستثنائي، وهو أن يستدل بوجود الملزوم علىٰ وجود اللازم كقولنا: إن كان هذا إنسانًا، فهو حيوان، لكنه إنسان، فهو حيوان، أو يستدل بعدم اللازم علىٰ عدم الملزوم، كما إذا قيل في المثال المذكور: لكنه ليس بحيوان، فليس بإنسان، أو يستدل بوجود أحد المتعاندين علىٰ عدم الآخر، أو بعدم أحد المتعاندين علىٰ وجود الآخر؛ كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زوجًا أو فردًا، لكنه زوج، فليس بفرد لكنه فرد، فليس بزوج لكنه ليس بزوج، فهو فرد لكنه ليس بفرد، فهو زوج، فعلىٰ هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملًا علىٰ مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم؛ ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم، وتسمىٰ تلك المقدمة شرطية متصلة، ولا يخفىٰ أنه يشترط أن تكون موجبة كلية لزومية؛ ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم، أو يكون الاستثنائي مشتملًا علىٰ مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الأمرين؛ ليلزم من وجود أحدهما عدم الآخر، أو من عدم أحدهما وجود الآخر، وتسمىٰ تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية إن تعاندا مطلقًا أي صدقًا وكذبًا، أي لا يصدقان معًا ولا يكذبان معًا؛ كالمثال المذكور، ومانعة الجمع إن تعاندا صدقًا فقط، أي لا يصدقان معًا، ويكذبان معًا كقولنا: **(إما أن يكون هذا الشيء إنسانًا أو فرسًا)**، ومانعة الحلوان تعاندا كذبًا فقط أي لا يكذبان، ويصدقان كقولنا: إما أن يكون هذا الشيء لا إنسانًا،

أو لا فرسًا، ولا يخفىٰ أن المنفصلة يشترط فيها أن تكون موجبة كلية عنادية؛ ليلزم من وجود أحد الجزأين عدم الآخر، أو من عدمه وجود الآخر، ويكون القياس الاستثنائي مشتملًا علىٰ مقدمة أخرىٰ تدل علىٰ وضع الملزوم في المتصلة أو وضع المعاند مطلقًا أي صدقًا وكذبًا في الحقيقية أو صدقًا فقط في مانعة الجمع، أو كذبًا في مانعة الخلو، أو رفع اللازم في المتصلة، أو رفع المعاند مطلقًا أي صدقًا وكذبًا في الحقيقية، أو رفع المعاند كذبًا فقط في مانعة الخلو، وتسمىٰ المقدمة الأخرىٰ استثنائية.

قال: (**والثاني علىٰ أربعة أوجه؛ لأنه لابد من أمر يناسب طرفي المطلوب، ويسمىٰ أوسط، والمحكوم عليه في المطلوب أصغر، والمحكوم به أكبر، والمقدمة التي فيها الأصغر الصغرىٰ، والتي فيها الأكبر الكبرىٰ، فالأوسط إما أن يكون محمولًا في الصغرىٰ موضوعًا في الكبرىٰ، أو محمولًا فيهما، أو موضوعًا فيهما، أو موضوعًا في الصغرىٰ محمولًا في الكبرىٰ**).

أقول: لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني، وهو بحسب ما يتركب من القضايا ينقسم إلىٰ: حملي، وهو المؤلف من الحمليات الصرفة، وإلىٰ شرطي، وهو المركب من الشرطيات الصرفة، أو منها ومن الحمليات، والمصنف لم يتعرض إلا للاقتراني الحملي، ولابد في كل قياس اقتراني حملي من مقدمتين تشتركان في أمر يناسب طرفي المطلوب، ويسمىٰ ذلك الأمر أوسط؛ لتوسطه بين طرفي المطلوب، وتنفرد إحدىٰ المقدمتين بالمحكوم عليه في المطلوب المسمىٰ بالأصغر؛ لكونه بحسب الغالب أخص من المحكوم به، وتنفرد المقدمة

الأخرىٰ بالمحكوم به في المطلوب المسمىٰ بالأكبر؛ لكونه يحسب الغالب أعم من المحكوم عليه، وتسمىٰ المقدمة التي فيها الأصغر بالصغرىٰ لاشتمالها عليه، والمقدمة التي فيها الأكبر بالكبرىٰ لاشتمالها عليه؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، فكل إنسان حساس، وهو المطلوب، والإنسان هو الأصغر.

وقولنا: كل إنسان حيوان هو الصغرىٰ، وقولنا: الحساس هو الأكبر، وقولنا: كل حيوان حساس هو الكبرىٰ، والحيوان هو الأوسط، والقضية التي هي جزء للقياس تسمىٰ مقدمة، وما تنحل إليه المقدمة كالموضوع، والمحمول دون الرابطة يسمىٰ حدًا للقياس، فلكل قياس ثلاثة حدود: الأصغر، والأوسط، والأكبر، وهيئة نسبة الأوسط إلىٰ الأصغر، والأكبر بالوضع، والحمل تسمىٰ شكلًا، واقتران الصغرىٰ بالكبرىٰ يسمىٰ قرينة، وضربًا، والقول اللازم يسمىٰ مطلوبًا إن سيق منه إلىٰ القياس، ونتيجة إن سيق من القياس إليه، والأشكال أربعة؛ لأن الأوسط إما أن يكون محمولًا في الصغرىٰ موضوعًا في الكبرىٰ، وهو الشكل الأول يسمىٰ بالأول؛ لأنه بديهي الإنتاج يتوقف عليه الباقي، وينتج المطالب الأربعة، وأشرف المطالب، أو الأوسط محمولًا فيهما أي في الصغرىٰ والكبرىٰ، وهو الشكل الثاني، جعل ثانيًا؛ لأنه يشارك الأول في الصغرىٰ التي هي أشرف من الكبرىٰ؛ لاشتمالها علىٰ موضوع المطلوب الذي هو أشرف من محموله، ولأنه ينتج الكلي الذي هو أشرف من الجزئي، وإن كان الكلي سلبًا، والجزئي إيجابًا، والأوسط موضوعًا فيهما أي في الصغرىٰ والكبرىٰ، وهو الشكل الثالث، جعل ثالثًا؛ لمشاركته الأول في إحدىٰ المقدمتين وهي الكبرىٰ، أو الأوسط

موضوعًا في الصغرىٰ محمولًا في الكبرىٰ، وهو الشكل الرابع، جعل رابعًا لمخالفته الأول في المقدمتين.

قال: **(فالأول أن يستدل بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر أو بعضه، وصدق الأكبر علىٰ كل ما صدق عليه الأوسط، أو سلبه عنه علىٰ صدق الأكبر علىٰ كل الأصغر، أو بعضه، أو سلبه عن كله، أو بعضه)**.

أقول: الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الأشكال الأربعة بحسب الكمية، أي الكلية والجزئية، والكيفية أي الإيجاب والسلب ستة عشر حاصلة من ضرب الصغريات الأربع الموجبة الكلية، والموجبة الجزئية، والسالبة الكلية، والسالبة الجزئية في الكبريات الأربع كذلك، وشرط إنتاج الشكل الأول بحسب الكيفية إيجاب الصغرىٰ؛ لأنها لو كانت سالبة يكون الأوسط مسلوبًا عن الأصغر، فلا يندرج الأصغر تحت الأوسط، فلم يتعد الحكم بالأكبر علىٰ الأوسط إيجابًا أو سلبًا إلىٰ الأصغر؛ لأن الحكم بالأكبر علىٰ ما صدق عليه الأوسط بالفعل، والأصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الأوسط بالفعل علىٰ تقدير سلبه عن الأصغر، وبحسب الكمية كلية الكبرىٰ؛ لأنها لو كانت جزئية لكان الحكم بالأكبر علىٰ بعض ما صدق عليه الأوسط بالفعل، ولا يلزم أن يكون الأصغر من جملة ذلك البعض، وإن كان الأوسط صادقًا عليه، فلا يلزم تعدي الحكم من الأوسط إلىٰ الأصغر، فسقط باعتبار إيجاب الصغرىٰ ثمانية أضرب، وهي الحاصلة من كل واحدة من السالبتين صغرىٰ، والمحصورات الأربع كبرىٰ، وباعتبار كلية الكبرىٰ سقط أربعة أضرب، وهي الحاصلة من الكبرىٰ الموجبة الجزئية، والسالبة

الجزئية مع الموجبتين صغرىٰ؛ فبقي الضروب المنتجة أربعة: الصغرىٰ الموجبة الكلية، والجزئية، كل واحدة منها مع الكبرىٰ الموجبة الكلية، والسالبة الكلية، فالشكل الأول هو أن يستدل بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر، وهو الصغرىٰ الموجبة الكلية؛ كقولنا: كل (ج) (ب)، أو بصدق الأوسط علىٰ بعض الأصغر، وهو الصغرىٰ الموجبة الجزئية كقولنا: بعض (ج) (ب) كل منهما مع صدق الأكبر علىٰ كل ما يصدق عليه الأوسط، وهو الكبرىٰ الموجبة الكلية؛ كقولنا: وكل (ب أ)، أو مع سلب الأكبر عن كل ما صدق عليه الأوسط، وهو الكبرىٰ السالبة الكلية، كقولنا: ولا شيء من (ب أ) علىٰ صدق الأكبر علىٰ كل الأصغر، أو علىٰ بعضه، أو سلب الأكبر عن كل الأصغر، أو بعضه، أي يستدل بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر، وصدق الأكبر علىٰ كل ما صدق عليه الأوسط علىٰ صدق الأكبر، علىٰ كل الأصغر كقولنا: كل (ج ب)، وكل (ب أ)، فكل (ج أ)، أو يستدل بصدق الأوسط علىٰ بعض الأصغر، وصدق الأكبر علىٰ كل ما صدق عليه الأوسط علىٰ صدق الأكبر علىٰ بعض الأصغر، كقولنا بعض (ج ب)، وكل (ب أ)، فبعض (ج أ)، أو يستدل بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر، وسلب الأكبر عن كل ما صدق عليه الأوسط علىٰ سلب الأكبر عن كل الأصغر، كقولنا: كل (ج ب)، ولا شيء من (ب أ)، فلا شيء من (ج أ)، أو يستدل بصدق الأوسط علىٰ بعض الأصغر، وسلب الأكبر عن كل ما صدق عليه الأوسط علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر؛ كقولنا: بعض (ج ب)، ولا شيء من (ب أ)، فبعض (ج) ليس (أ)، فقوله: علىٰ صدق الأكبر علىٰ كل الأصغر متعلق بقوله: أو يستدل بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر، وصدق الأكبر علىٰ كل ما صدق عليه الأوسط.

وقوله: «أو بعضه» بعد قوله: «علىٰ صدق الأكبر علىٰ كل الأصغر»، معطوف علىٰ كل الأصغر، تقديره علىٰ صدق الأكبر علىٰ بعض الأصغر متعلق بقوله: «أو بعضه» بعد قوله: «بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر»، وبقوله: «وصدق الأكبر علىٰ كل ما صدق عليه الأوسط» تقديره: أو يستدل بصدق الأوسط علىٰ بعض الأصغر، وصدق الأكبر علىٰ كل ما صدق عليه الأوسط علىٰ صدق الأكبر علىٰ بعض الأصغر، وقوله: «أو سلبه عن كله» معطوف علىٰ قوله: «صدق الأكبر علىٰ كل الأصغر» متعلق بقوله: «صدق الأوسط علىٰ كل الأصغر»، وبقوله: «أو سلبه عنه» تقديره: أو يستدل بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر، وسلب الأكبر عن كل ما صدق عليه الأوسط علىٰ سلب الأكبر عن كل الأصغر، وقوله: «أو بعضه الآخر» معطوف علىٰ كله متعلق بقوله: «أو بعضه» بعد قوله: «بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر»، وبقوله: «أو سلبه عنه» تقديره: أو يستدل بصدق الأوسط علىٰ بعض الأصغر، وسلب الأكبر عن كل ما صدق عليه الأوسط، علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر.

قال: (**الثاني أن يستدل بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر، وسلبه عن كل الأكبر، أو بعكسه علىٰ سلب الأكبر عن كل الأصغر، أو بصدق الأوسط علىٰ بعضه، وسلبه عن كل الأكبر، أو بسلبه عن بعض الأصغر، وصدقه علىٰ كل الأكبر علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر، وذلك بشرط أن يتحد زمان السلب والإيجاب، أو يكون أحدهما دائمًا**).

أقول: الشكل الثاني شرط إنتاجه اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب؛ لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات في إيجاب شيء واحد عليهما، وفي سلب شيء واحد عنهما، فحينئذ يتألف القياس في الشكل

الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين، وفي بعضها مع تباينهما، وكذا يتألف من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما، وفي بعضها مع تباينهما، فلم يستلزم شيئًا منهما علىٰ التعيين، وهو الاختلاف الموجب بعقم، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل ناطق حيوان، والحق التوافق، وهو كل إنسان ناطق، ولو بدل بالكبرىٰ قولنا: وكل فرس حيوان، كان الحق التباين، وهو لا شيء من الإنسان بفرس، وكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الناطق بفرس، والحق التوافق، وهو قولنا: كل إنسان ناطق، ولو بدل بالكبرىٰ قولنا: لا شيء من الحمار بفرس، كان الحق التباين، وهو قولنا: لا شيء من الإنسان بحمار، وكلية الكبرىٰ؛ لأنها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم؛ كقولنا: كل إنسان ناطق، وبعض الحيوان ليس بناطق، أو بعض الفرس ليس بناطق، والصادق في الأول التوافق، وهو كل إنسان حيوان، وفي الثاني التباين، وهو قولنا لا شيء من الإنسان بفرس، وكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الحيوان فرس، أو بعض الصهال فرس، والحق في الأول التوافق، وهو قولنا كل إنسان حيوان، وفي الثاني التباين، وهو قولنا: لا شيء من الإنسان بصهال، فسقط بمقتضىٰ الشرط الثاني ثمانية أضرب، وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرىٰ مع المحصورات الأربع صغرىٰ، وبمقتضىٰ الشرط الأول سقط أربعة أخرىٰ، وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرىٰ مع كل واحدة من الموجبتين صغرىٰ، ومن السالبة الكلية كبرىٰ مع كل واحدة من السالبتين صغرىٰ، فبقي الضروب المنتجة أربعة، الموجبة الكلية صغرىٰ مع السالبة الكلية كبرىٰ، والسالبة الكلية صغرىٰ مع الموجبة الكلية كبرىٰ، والموجبة الجزئية صغرىٰ مع السالبة الكلية كبرىٰ، والسالبة الجزئية صغرىٰ مع

الموجبة الكلية كبرىٰ، فالشكل الثاني أن يستدل بصدق الأوسط علىٰ كل الأصغر، وسلب الأوسط عن كل الأكبر؛ كقولنا: كل (ج ب)، ولا شيء من (أب)، أو بعكسه أي يستدل بسلب الأوسط عن كل الأصغر، وصدق الأوسط علىٰ كل الأكبر كقولنا: لا شيء من (ج ب) وكل (أب) علىٰ سلب الأكبر عن كل الأصغر، وهو قولنا: لا شيء من (ج أ)، فقوله علىٰ سلب الأكبر عن كل الأصغر متعلق بالضربين الأولين، فإن نتيجتهما واحدة، وهي السالبة الكلية، أو يستدل بصدق الأوسط علىٰ بعض الأصغر، وسلب الأوسط عن كل الأكبر؛ كقولنا: بعض (ج ب)، ولا شيء من (أ ب)، أو يستدل بسلب الأوسط عن بعض الأصغر، وصدق الأوسط علىٰ كل الأكبر؛ كقولنا: ليس بعض (ج ب) وكل (أب) علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر؛ كقولنا: ليس بعض (ج أ)، فقوله علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر متعلق بالضربين الأخيرين، فإن نتيجتهما واحدة، وهي سالبة جزئية.

وشرط إنتاج هذه الأضرب الأربعة أحد الأمرين: إما اتحاد زمان السلب والإيجاب، أو صدق الدوام علىٰ إحدىٰ المقدمتين إما الدوام بحسب الذات، أو الدوام بحسب الوصف؛ وذلك لأنه إذا لم يتحقق واحد من الأمرين لم ينتج القياس؛ كقولنا: كل قمر منخسف بالضرورة، وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس لا دائمًا، ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس لا دائمًا، مع كذب قولنا: ليس بعض القمر بقمر بالإمكان العام.

قال: **(الثالث أن يستدل بصدق الطرفين علىٰ كل الأوسط، أو أحدهما عليه، والآخر علىٰ بعضه علىٰ صدق الأكبر علىٰ بعض**

الأصغر، أو بصدق الأصغر علىٰ كله، وسلب الأكبر عن كله، أو بعضه، أو بصدقه علىٰ بعضه، وسلب الأكبر عن كله علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر).

أقول: وأما الشكل الثالث، فيشترط لإنتاجه إيجاب الصغرىٰ، وكلية إحداهما، أما إيجاب الصغرىٰ، فلأنها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم؛ كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وكل إنسان حيوان، أو كل إنسان ناطق، والحق في الأول التوافق، وهو: كل فرس حيوان، وفي الثاني التباين، وهو: لا شيء من الفرس بناطق، ولو بدل بالكبرىٰ قولنا: لا شيء من الإنسان بصهال، أو: لا شيء من الإنسان بحمار، تصير الكبرىٰ سالبة، والحق في الأول التوافق، وهو: كل فرس صهال، وفي الثاني التخالف، وهو: لا شيء من الفرس بحمار، وأما كلية إحدىٰ المقدمتين، فلأنهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم؛ كقولنا: بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ناطق، أو بعض الحيوان فرس، والحق في الأول التوافق وهو: كل إنسان ناطق، وفي الثاني التباين وهو: لا شيء من الإنسان بفرس، ولو بدل الكبرىٰ قولنا: ليس بعض الحيوان بناطق، أو: ليس بعض الحيوان بفرس، صار الكبرىٰ سالبة، والحق في الأول التوافق، وفي الثاني التباين، فإذا سقط عشرة أضرب ثمانية من الشرط الأول، وهي الحاصلة من سالبتين صغرىٰ مع المحصورات الأربع كبرىٰ، وضربان من الشرط الثاني، وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرىٰ مع الجزئيتين كبرىٰ، بقي الضروب المنتجة ستة الصغرىٰ الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع كبرىٰ، والصغرىٰ الموجبة الجزئية مع الكليتين،

ولا ينتج هذا الشكل إلا جزئية؛ لأن أخص ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان، والكليتان والكبرىٰ سالبة، وهما لا ينتجان كلية؛ لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، أو: لا شيء من الإنسان بفرس، والصادق في الأول بعض الحيوان ناطق، وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس، وإذا لم ينتج هذان الضربان الكلي لم ينتجه الباقي لكونهما أخص من الضروب الباقية، فإن الأول أخص من كل ضرب تألف من موجبتين، والثاني أخص من كل ضرب تألَّف من موجبة وسالبة، ومتىٰ لم ينتج الأخص شيئًا لم ينتج الأعم، وإلا لأنتجه الأخص؛ لأن نتيجة الأعم لازمة له، والأعم لازم للأخص، ولازم اللازم لازم، فالشكل الثالث هو أن يستدل بصدق الطرفين الأصغر والأكبر علىٰ كل الأوسط؛ كقولنا: كل (ب ج)، وكل (ب أ)، أو بصدق أحد الطرفين علىٰ كل الأوساط، والطرف الآخر علىٰ بعض الأوساط، وهو علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يستدل بصدق الأصغر علىٰ كل الأوسط، وصدق الأكبر علىٰ بعض الأوسط، كما لو بدل بالكبرىٰ المذكورة في المثال قولنا: بعض (ب أ).

وثانيهما: أن يستدل بصدق الأكبر علىٰ كل الأوسط، وصدق الأصغر علىٰ بعض الأوسط، كما لو بدل بالصغرىٰ قولنا: بعض (ب ج) علىٰ صدق الأكبر علىٰ بعض الأصغر أي يستدل بالضروب الثلاثة علىٰ صدق الأكبر علىٰ بعض الأصغر؛ كقولنا: بعض (ج أ)، أو يستدل بصدق الأصغر علىٰ كل الأوسط، وسلب الأكبر عن كل الأوسط، أو سلب الأكبر عن بعض الأوسط؛ كقولنا: كل (ب ج)، ولا شيء من

(ب أ)، أو: ليس بعض (ب أ)، أو يستدل بصدق الأصغر علىٰ بعض الأوسط، وسلب الأكبر عن كل الأوسط؛ كقولنا: بعض (ب ج)، ولا شيء من (ب أ) علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر أي يستدل بالضروب الثلاثة علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر؛ كقولنا: ليس بعض (ج أ).

قال: **(الرابع أن يستدل بصدق الأصغر علىٰ كل الأوسط، وصدقه علىٰ كل الأكبر، أو بعضه علىٰ صدق الأكبر علىٰ بعض الأصغر، أو بصدقه علىٰ كله، أو بعضه، وسلب الأوسط عن كل الأكبر علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر، أو بسلب الأصغر عن كل الأوسط، وصدقه علىٰ كل الأكبر علىٰ سلب الأكبر عن كل الأصغر)**.

أقول: الشكل الرابع شرط إنتاجه أن لا يجتمع فيه خستان السلب، والجزئي لا في مقدمة واحدة، ولا في مقدمتين، سواء كانتا من جنس واحد كما إذا كانت المقدمتان سالبتين، أو جزئيتين، أو من جنسين كما إذا كانت إحداهما سالبة، والأخرىٰ جزئية، اللهم إلا إذا كانت الصغرىٰ موجبة جزئية، فإنه يجب أن تكون الكبرىٰ سالبة كلية؛ إذ ذاك، أما الأول أي عدم اجتماع الخستين فيه علىٰ تقدير عدم كون الصغرىٰ موجبة جزئية، فلأنه لو اجتمع الخستان فيه علىٰ تقدير أن لا تكون الصغرىٰ موجبة جزئية، يلزم الاختلاف الموجب للعقم؛ كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الحمار بإنسان، أو: لا شيء من الصهال بإنسان، والحق في الأول التباين وهو: لا شيء من الفرس بحمار، وفي الثاني التوافق وهو: كل فرس صهال، ولو بدل بالكبرىٰ قوله: بعض الحيوان إنسان، أو: بعض الناطق إنسان، صار الكبرىٰ موجبة جزئية، والصغرىٰ

سالبة كلية، والحق في الأول التوافق وهو: كل فرس حيوان، وفي الثاني التباين وهو: لا شيء من الفرس بناطق، وكقولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان، وكل ناطق حيوان، أو: كل فرس حيوان، والحق في الأول التوافق وهو: كل إنسان ناطق، وفي الثاني التباين وهو: لا شيء من الإنسان بفرس، وكقولنا: كل ناطق إنسان، وبعض الحيوان ليس بناطق، أو: بعض الحمار ليس بناطق، والحق في الأول التوافق وهو: كل إنسان حيوان، وفي الثاني التباين وهو: لا شيء من الإنسان بحمار، وهذه القرائن أخص مما اجتمع فيه خستان إلا المركبة من الصغرىٰ الموجبة الجزئية، والكبرىٰ السالبة الكلية، والمركبة من الموجبتين الجزئيتين؛ لأن القرائن التي اجتمعت فيها خستان إحدىٰ عشرة الصغرىٰ الموجبة الكلية مع الكبرىٰ السالبة الجزئية، والصغرىٰ الموجبة الجزئية مع الكبرىٰ السالبة الكلية، والسالبة الجزئية، والموجبة الجزئية، والصغرىٰ السالبة الكلية مع الكبرىٰ السالبة الكلية، والسالبة الجزئية، والموجبة الجزئية، والصغرىٰ السالبة الجزئية مع المحصورات الأربع، والقرينة الأولىٰ من القرائن المذكورة، وهي المركبة من سالبتين كليتين أخص من سالبتين جزئيتين، ومن صغرىٰ سالبة كلية، وكبرىٰ سالبة جزئية، ومن سالبة جزئية صغرىٰ، وكبرىٰ سالبة كلية، والقرينة الثانية من القرائن المذكورة، وهي المركبة من صغرىٰ سالبة كلية، وكبرىٰ موجبة جزئية أخص من الصغرىٰ السالبة الجزئية، والكبرىٰ الموجبة الجزئية، والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة، وهي المركبة من الصغرىٰ السالبة الجزئية، والكبرىٰ الموجبة الكلية أخص من الصغرىٰ السالبة الجزئية، والكبرىٰ الموجبة الجزئية، والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة، وهي المركبة من الصغرىٰ الموجبة الكلية، والكبرىٰ السالبة الجزئية أخص من الصغرىٰ الموجبة الجزئية، والكبرىٰ

السالبة الجزئية، ومتىٰ لم ينتج الأخص لم ينتج الأعم، فقد ثبت عدم إنتاج تسع قرائن من اشتراط الأمر الأول، وأما الثاني، وهو كون الكبرىٰ سالبة كلية إذا كانت الصغرىٰ موجبة جزئية، فلأنه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم؛ كقولنا: بعض الحيوان إنسان، وكل ناطق حيوان، أو: كل فرس حيوان، والحق في الأول التوافق وهو: كل إنسان ناطق، وفي الثاني التباين وهو: لا شيء من الإنسان بفرس، وهي أخص من الموجبتين الجزئيتين، ومتىٰ لم ينتج الأخص لم ينتج الأعم، فسقط بالشرط الثاني ضربان آخران، فالمنتج من الضروب خمسة الصغرىٰ الموجبة الكلية مع الثلاث، والصغرىٰ الموجبة الجزئية مع الكبرىٰ السالبة الكلية، والصغرىٰ السالبة الكلية مع الكبرىٰ الموجبة الكلية والأربعة الأول لا تنتج إلا الجزئية؛ لجواز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان، ومتىٰ لم ينتج هذا الضرب كليًا لم ينتج الثاني كليًا؛ لكونه أخص من الثاني، وكقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الفرس بإنسان، ومتىٰ لم ينتج هذا الضرب كليًا لم تنتج الصغرىٰ الموجبة الجزئية مع الكبرىٰ السالبة الكلية كليًا؛ لكونه أخص منه، وأما الصغرىٰ السالبة الكلية مع الكبرىٰ الموجبة الكلية، فتنتج سالبة كلية، فالشكل الرابع هو أن يستدل بصدق الأصغر علىٰ كل الأوسط، وصدق الأوسط علىٰ كل الأكبر؛ كقولنا: كل (ب ج)، وكل (أب)، أو بصدق الأصغر علىٰ كل الأوسط، وصدق الأوسط علىٰ بعض الأكبر؛ كقولنا: كل (ب ج)، وبعض (أب) علىٰ صدق الأكبر علىٰ بعض الأصغر؛ كقولنا: بعض (ج أ) أي يستدل بهذين الضربين علىٰ صدق الأكبر علىٰ بعض الأصغر، أو يستدل بصدق الأصغر علىٰ كل الأوسط، وسلب الأوسط عن كل الأكبر؛ كقولنا: كل (ب ج)، ولا شيء من

(أب)، أو يستدل بصدق الأصغر علىٰ بعض الأوسط، وسلب الأوسط عن كل الأكبر؛ كقولنا: بعض (ب ج)، ولا شيء من (أب) علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر؛ كقولنا: بعض (ج) ليس (أ) أي يستدل بهذين الضربين علىٰ سلب الأكبر عن بعض الأصغر، أو يستدل بسلب الأصغر عن كل الأوسط، وصدق الأوسط علىٰ كل الأكبر علىٰ سلب الأكبر عن كل الأصغر.

قال: **(فالقرائن القياسية المنتجة ثلاث وعشرون؛ أربع استثنائية، وتسع عشرة اقترانية، والكلام المستقصىٰ فيها في الكتب المنطقية)**.

أقول: قد تبين مما ذكرنا أن القرائن القياسية المنتجة ثلاث وعشرون؛ أربع استثنائية اثنتان من الأربع مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية، ومن وضع مقدمها، أو من رفع تاليها، واثنتان من الأربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية، أو مانعة الجمع الموجبة العنادية، ومن وضع أحد جزأيها، ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية، أو مانعة الخلو الموجبة العنادية، ومن رفع أحد جزأيها، وتسع عشرة اقترانية أربع في الشكل الأول، وأربع في الشكل الثاني، وست في الشكل الثالث، وخمس في الشكل الرابع.

والكلام المستقصىٰ في الأقوال الشارحة، وأجزائها، والحجج، وأجزائها، وأحكامها، وأقسامها، وشرائطها في الكتب المنطقية، فلنقتصر علىٰ ما ذكر ليكون الشرح موافقًا للمتن.

قال: **(الثالث في مواد الحجج: الحجة إما أن تكون عقلية، أو نقلية، والأولىٰ إما أن تكون مقدماتها قطعية وتسمىٰ برهانًا أو دليلًا،**

أو ظنية، أو مشهورة وتسمىٰ خطابة وأمارة، أو مشبهة بإحداهما ويسمىٰ مغالطة).

أقول: المبحث الثالث في مواد الحجج، وهي القضايا التي تتألف منها الحجة، والحجة إما أن تكون عقلية بأن تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار إلىٰ السماع، أو نقلية بأن يكون للسماع مدخل فيها، والأول؛ كقولنا: العالم ممكن، وكل ممكن له سبب، فالعالم له سبب، والثاني؛ كقولنا: تارك المأمور به عاصٍ لقوله تعالىٰ: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، وكل عاص يستحق النار؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ لا يقال: الحصر ممنوع، فإنه يجوز أن تكون الحجة مركبة من العقلي والنقلي، فتكون الحجة إما عقلية محضة، أو نقلية محضة، أو مركبة منهما؛ لأنا نقول: النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محالٌ، فإن الحجة سواء كانت عقلية أو نقلية لها صورة ومادة، فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها، ومادتها يتوقف صدقها علىٰ العقل، فالنقلي المحض محال، فالحصر في العقلي والنقلي علىٰ الوجه الذي ذكرنا ثابت، اللهم إلا أن يراد بالعقلي المحض ما يكون مقدمتاه ثابتتين بالعقل، وبالنقلي المحض ما يكون مقدمتاه ثابتتين بالنقل، وحينئذ لا تكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض، بل يتحقق قسم ثالث، وهو المركب من العقلي والنقلي بأن تكون إحدىٰ مقدمتيه ثابتة بالعقل، والأخرىٰ بالنقل؛ كقولنا: الوضوء عمل، وكل عمل لا يصح إلا بالنية لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات»، فإن المقدمة الأولىٰ عقلية، والثانية نقلية، والمصنف اعتبر الوجه الأول، فجعل قسمين العقلي والنقلي، والإمام اعتبر الوجه الأخير، فجعل ثلاثة

أقسام: عقلي محض، ونقلي محض، ومركب منهما. والأولىٰ أي الحجة العقلية إما أن تكون مقدماتها قطعية ضرورية، أو مكتسبة، وتسمىٰ برهانًا ودليلًا، وإما أن تكون مقدماتها غير قطعية أي ظنية، أو مشهورة ويسمىٰ خطابة وإمارة، وإما أن تكون مقدماتها مشبهة بإحداهما أي بالقطعية أو بالظنية أو المشهورة، وتسمىٰ مغالطة.

فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية تنتج نتيجة قطعية، والإمارة قياس مؤلف من مقدمات ظنية صرفة، أو مشهورة صرفة، أو مختلطة منهما، أو من إحداهما، أو من قطعية مفيد لظنية، والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشبهة بالقطعية، أو بالظنية، أو بالمشهورة.

قال: **(والمبادئ اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه، وتسمىٰ أوليات، وبديهيات، أو بواسطة يتصورها الذهن عند تصورهما مثل الأربعة زوج، وتسمىٰ قضايا قياساتها معها، أو الحس، وتسمىٰ مشاهدات، وحسيات، أو كلاهما معًا، والحس هو حس السمع، مثل أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه، جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم علىٰ الكذب، وتسمىٰ متواترات، أو غيره؛ مثل أن يشاهد ترتُّب شيء علىٰ غيره مرارًا كثيرة، بحيث يحكم العقل بأنه ليس علىٰ سبيل الاتفاق، وإلا لما كان دائمًا، ولا أكثريًا، كترتُّب الإسهال علىٰ شرب السقمونيا، ويسمىٰ تجربيات، وقد تكفي المشاهدة مرة، أو مرتين لانضمام القرائن إليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس، وتسمىٰ حدسيات)**.

أقول: لما ذكر أقسام الحجة العقلية التي هي البرهان، والخطابة، والمغالطة أراد أن يبين مباديها، وهي القضايا التي تؤلف منها الحجة،

فقدم مبادئ البرهان، والمبادئ اليقينية هي المبادئ الأُوَل للبرهان، وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب، أو بالبديهة، أو تصور أحدهما بالكسب، وتصور الآخر بالبديهة؛ كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والممكن في وجوده يحتاج إلىٰ مرجح، وتسمىٰ أوليات، وبديهيات، أو قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها، بل بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الأربعة زوج، فإن العقل يجزم بأن الأربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها، بل بوسط تصوره الذهن عند تصور الزوج والأربعة، وهو الانقسام بمتساويين، فإن العقل عند تصور الزوج، والأربعة يتصور الانقسام بمتساويين، فحصل عند تصوره قياس، وهو أنَّ الأربعة منقسمة بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج، فالأربعة زوج، وتسمىٰ هذه قضايا قياساتها معها؛ لأنه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورًا، فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط، أو قضايا يجزم الحس بها، أي قضايا يجزم العقل بها، لا بمجرد تصور طرفيها، بل بواسطة الحس الظاهر؛ كقولنا: الشمس مضيئة، والنار حارة، أو الحس الباطن مثل علمنا بأن لنا فرحًا وغضبًا وجوعًا وعطشًا، وتسمىٰ هذه القضايا مشاهدات وحسيات، فإن الحاكم هو العقل، لكن بواسطة الحس، فيسمىٰ الحس حاكمًا؛ لأن الحكم بسببه، أو قضايا يجزم بها العقل، والحس هو حس السمع مثل أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمعٌ كثيرٌ يجزم العقل بامتناع تواطئهم علىٰ الكذب، وتسمىٰ تلك القضايا متواترات؛ كعلمنا بالأشخاص الماضية، والبلاد النائية، وإنما اعتبر كون الخبر عن محسوس؛ لأن غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم، وإنما اعتبر أن يكون ممكن الوقوع؛ لأن ما يستحيل وقوعه

لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه، وإن كان الخبر عن جمع كثير غير محصور لكثرته، واعتبر جزم العقل بامتناع تواطئهم علىٰ الكذب؛ إذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم علىٰ الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به، أو قضايا يجزم العقل بها، والحس هو غير حس السمع، مثل أن يشاهد ترتب شيء علىٰ غيره مرارًا كثيرة؛ بحيث يحكم العقل بأنه ليس علىٰ سبيل الاتفاق، لكن بسبب انضمام قياس خفي إليها، وهو أنه لو كان الترتب المذكور اتفاقيًا لما كان دائمًا، ولا أكثريًا، كحكمنا بأن شرب السقمونيا مسهل بسبب مشاهدة الإسهال عقيبه مرارًا متكثرة، وتسمىٰ تلك القضايا تجربيات.

وقد تكفي المشاهدة مرة أو مرتين لانضمام قرائن إليها؛ كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس؛ لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قُربه وبُعده من الشمس، وتسمىٰ حدسيات، والفرق بين الفكر، والحدس أن الأوسط إذا انتهضت النفس إليه طالبة له، فهو الفكر، وإن حصل الأوسط للنفس من غير شوق، وطلب، أو عقيب طلب، وشوق من غير حركة، وتمثل ما هو وسط له، فهو الحدس، وقيل: الفرق بين الحدس، والتجربة أن التجربة تتوقف علىٰ فعل يفعله الإنسان حتىٰ يحصل المطلوب له بواسطته، فإن الإنسان ما لم يجرب الدواء إما بتناوله أو بإعطائه غير مرة بعد أخرىٰ، لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلًا، بخلاف الحدس، فإنه لا يتوقف علىٰ ذلك، وقد يرد علىٰ كل واحد من هذه المبادئ اعتراضات، وشكوك، لكن لما لم يتعرض المصنف لها أعرضنا عنها.

قال: **(وأما الظنيات، فمقدمات يحكم العقل بها مع تجوير نقيضها تجويزًا مرجوحًا، وأما المشهورات، فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة، أو بسبب رقة، أو حمية مثل العدل حسن، والظلم قبيح، وكشف العورة مذموم، ومواساة الفقراء محمودة)**.

أقول: لما فرغ من مبادئ البرهان شرع في مبادئ الخطابة، فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزًا مرجوحًا؛ كقولك: فلان يطوف بالليل، فهو سارق بناء علىٰ الظن الحاصل بأن كل من يطوف بالليل، فهو سارق، وأما المشهورات، فقضايا اعترف بها الجمهور، إما لمصلحة عامة تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن، والظلم قبيح، أو بسبب رقة مثل قولنا: مواساة الفقراء محمودة، أو بسبب حمية مثل قولنا: كشف العورة عند الناس قبيح، ويعرف الفرق بين المشهورات، وبين الأوليات بأن الإنسان لوجود نفسه عن جميع الهيئات النظرية والعملية، وقدر أنه خلق دفعة من غير أن يشاهد أحدًا، أو يمارس عملًا، ثم عرض عليه هذه القضايا، فإنه لا يحكم بها، بل يتوقف فيها، وأما الأوليات، فإنها إذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها، بل يحكم بها.

قال: **(وأما مقدمات المغالطة، فقضايا الوهم في أمر غير محسوس قياسًا علىٰ المحسوس؛ كما قيل: كل موجود فإنه جسم، أو حالٌّ في جسم، وقد يستعمل فيها المخيلات، وهي قضايا نذكر لترغيب النفس في شيء، أو تنفيرها عنه، وقد تكون صادقة، وأكثر ما تستعمل فإنما تستعمل في القياسات الشعرية)**.

أقول: وأما مقدمات المغالطة، فهي الوهميات، وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة يحكم بها الوهم؛ قياسًا علىٰ المحسوسة؛ إذ الوهم تابع للحس، فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبًا؛ كما قيل: إن كل موجود فإنه جسم، أو حالٌّ في جسم، ولولا أن العقل والشرائع دفعتها لعُدَّت من القضايا الأولية، وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه، فإذا وصلا إلىٰ النتيجة نكص الوهم علىٰ عقبيه، واستبعده.

وقد يستعمل في المغالطة المخيلات، وهي قضايا تذكر لترغيب النفس في شيء، أو تنفيرها عنه، وتؤثر في النفس عند ورودها تأثيرًا عجيبًا من قبض أو بسط، وقد تكون صادقة، وأكثر ما تستعمل المخيلات، فإنما تستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب في الخمر: الخمر ياقوتة سيالة، فتنبسط النفس، وترغب فيها، وكقول المرغب عن العسل: العسل مرة مقيئة، فتتنفر عنها الطبيعة.

قال: **(والثانية ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلًا، وهم الأنبياء عليهم السلام، وهو إنما يفيد لنا اليقين إذا تواتر عندنا، وعلمنا عصمة رواة العربية، وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لترجح؛ إذ العقل أصل النقل، وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه أيضًا)**.

أقول: لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية، «والثانية» أي الحجة النقلية دليل صح نقله ممن عرف صدقه عقلًا، وهم الأنبياء - عليهم الصلاة، والسلام-؛ لأن الدليل العقلي دلَّ علىٰ صدقهم؛ لأنهم ادعوا الصدق، وأظهروا المعجزة علىٰ وفق ما ادعوا، وذلك يدل علىٰ

صدقهم عقلًا، وإنما قال: «عقلًا»؛ لأنه يمتنع أن يعرف صدقهم نقلًا، والدليل النقلي إنما يفيد اليقين إذا تواتر عندنا؛ لأنه إذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين، فلا يحصل اليقين، ولابد من أن يتواتر عندنا؛ لأن التواتر عند غيرنا لم يفد لنا اليقين.

«وعلمنا عصمة رواة العربية» مفرداتها، وإعرابها، وتصريفها، وتركيباتها؛ لأن النقلي إنما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية، والدلالة الوضعية إنما تستفاد من رواة العربية، فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم، فلا يحصل اليقين بالمقصود. «وعلمنا عدم الاشتراك»، فإنه لو كان مشتركًا احتمل أن يكون المعنىٰ الذي فهمناه من المشترك غير المراد. «وعلمنا عدم المجاز، وعدم الإضمار، وعدم التخصيص»؛ لأن احتمال أحد هذه الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ، فلا يفيد اليقين. «وعلمنا عدم النسخ»؛ لأن احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ. «وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح علىٰ النقلي؛ إذ العقل أصل النقل»؛ لتوقف العلم بصدق النقل علىٰ العقل، فلو لم يترجح المعارض العقلي علىٰ النقل لترجح النقل عليه أو وقعا في حيز التعارض، والأول يوجب تكذيب الأصل الذي هو العقل؛ لتصديق الفرع الذي هو النقل، «وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال؛ لاستلزام تكذيب الأصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع أيضًا»؛ لأن تصديق الفرع مبني علىٰ تصديق الأصل، فإذا انتفىٰ انتفىٰ هذا إذا ترجح النقل علىٰ العقل، وأما إذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين في مقتضىٰ النقل، فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي.

قال: (**الفصل الرابع في أحكام النظر، وفيه مباحث:**

الأول: أن النظر الصحيح يفيد العلم، والسُّمَنِيَّة أنكروه مطلقًا، والمهندسون في الإلهيات لنا أنّا نعلم بالضرورة أن مَن علم لزوم شيء لشيء، وعلم معه وجود الملزوم، أو عدم اللازم، علمَ مِن الأول وجود اللازم، ومن الثاني عدم الملزوم، وأيضًا مَن علم أن العالم ممكن، وأن كل ممكن فله سبب، علم قطعًا أن له سببًا).

أقول: لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في أحكام النظر، وذكر فيه ثلاثة مباحث:

الأول: أن النظر الصحيح يفيد العلم.

الثاني: أنه كاف في معرفة الله تعالىٰ.

الثالث: في وجوبه الأول أن النظر الصحيح يفيد العلم مطلقًا، والسُّمنية بضم السين، وفتح الميم: قوم من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ، أنكروه مطلقًا، وجمع من المهندسين أنكروه في الإلهيات؛ زاعمين أن المقصود فيها الأخذ بالأليق والأولىٰ، وأما الجزم فيها، فلا سبيل إليه، واعترفوا به في العدديات، والهندسيات، «لنا أن النظر الصحيح» أي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقًا سواء كان في التصورات، أو في التصديقات الإلهية، أو في غير الإلهية، أما في التصورات، فلِمَا مر في الأقوال الشارحة، وأما في التصديقات مطلقًا؛ فلأنّا نعلم بالضرورة أن من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار، وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم، وهو وجود النهار في مثالنا، أو عدم اللازم، وهو عدم طلوع الشمس، «علم من الأول» أي العلم بوجود الملزوم، وهو وجود النهار في مثالنا، أو عدم اللازم، وهو

عدم طلوع الشمس «علم من الأول» أي العلم بوجود الملزوم، أي بوجود النهار وجود اللازم، أي طلوع الشمس، «ومن الثاني» أي العلم بعدم اللازم أي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم أي عدم وجود النهار.

وأيضًا، فإن من علم أن العالم ممكن، وأن كل ممكن فله سبب، علم أن العالم له سبب، فثبت أن الفكر الصحيح في الإلهيات يفيد العلم؛ لأن الدليل الثاني من الإلهيات، ولزم منه بطلان المذهبين.

قال: (**احتجت السمنية بوجوه:**

الأول: أن العلم الحاصل عقيب النظر إن كان ضروريًا لما بان خلافه، وإن كان نظريًا عاد الكلام في لازم النظر الثاني، ولزم التسلسل.

الثاني: أن المطلوب إن كان معلومًا، فلا طلب، وإن لم يكن معلومًا، فإذا حصل كيف نعرفه؟!

الثالث: أن الذهن لا يقوىٰ علىٰ استحضار مقدمتين معًا؛ لأنا نجد من أنفسنا أنّا إذا توجهنا إلىٰ مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه إلىٰ أخرىٰ، والمقدمة الواحدة لا تنتج، وأجيب عن الأول بأن العلم به، وباستلزام المقدمتين معًا علىٰ الترتيب الخاص له ضروري، وظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع، وعن الثاني أن طرفيه معلومان، والنسبة مبهمة، والمطلوب تعينها، فإذا حصل تميز عن غيره بطرفيه، وعن الثالث بأن الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية، ويحكم بالملازمة، أو بالمعاندة بينهما).

أقول: احتجت السمنية بوجوه:

الأول: أن العلم الحاصل عقيب النظر إن كان ضروريًا لما بان خلافه، أي لما ظهر خطؤه؛ لأن الضروري امتنع خطؤه، لكن كثيرًا ما

ينكشف الأمر بخلافه أي يظهر خطؤه، وإن كان نظريًا عاد الكلام في لازم النظر.

الثاني: ولزم التسلسل، فإن قيل: علىٰ تقدير أن يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريًا، وعاد الكلام في لازم النظر الثاني لزوم التسلسل ممنوع، فإنه يجوز أن يكون لازم النظر الثاني ضروريًا، أجيب بأنه إذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريًا يلزم أن يكون لازم النظر الثاني كذلك، وإلا يلزم التحكم، والتخصيص بلا مخصص، وحينئذ يلزم التسلسل، ولقائل أن يقول: تقرير هذا الوجه علىٰ الوجه الذي ذكره المصنف ليس بمستقيم، أما أولًا فلأن العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر، وما حصل بالنظر هو نظري، فالترديد فيه قبيح، وأما ثانيًا، فلأن العلم الحاصل عقيب النظر إذا كان نظريًا يكون لازمًا للنظر المفيد له، فلا يحتاج إلىٰ نظر ثان حتىٰ يعود الكلام في لازم النظر الثاني.

اعلم أن الإمام ذكر هذا الوجه في «المحصل» علىٰ وجه لا يرد عليه شيء مما ذكرنا، فإنه قال: العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريًا؛ لأن كثيرًا ما ينكشف الأمر بخلافه، ولا نظريًا، وإلا لزم التسلسل، وهو محال، ولعل المصنف أراد هذا، لكن عبارته لا تفيده.

الوجه الثاني: أن المطلوب إن كان معلومًا، فلا طلب؛ لامتناع طلب المعلوم، ولعدم الفائدة في طلبه، وإن لم يكن معلومًا، فإذا حصل كيف يعرف أنه المطلوب؟!

الوجه الثالث: أن الذهن لا يقوىٰ علىٰ استحضار مقدمتين معًا؛ لأنا نجد من أنفسنا أنّا متىٰ وجهنا الذهن إلىٰ مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجُّه الذهن إلىٰ مقدمة أخرىٰ، فالحاضر في الذهن أبدًا ليس إلا العلم بمقدمة واحدة، والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق، وأجيب عن الأول بأن العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري، والعلم باستلزام المقدمتين علىٰ الهيئة الخاصة للمطلوب أيضًا ضروري.

قوله: «لو كان ضروريًا لما بان خلافه» أي لما ظهر خطؤه، قلنا: الملازمة مسلمة، ونفي اللازم ممنوع، فإن ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع، ولقائل أن يقول: اختيار هذا الشق، وهو أن العلم الحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب ليس بمستقيم:

أما أولًا، فلأن العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر، والمستفاد من النظر نظري لا يقال: أراد بكونه ضروريًا أن كل من حصل له العلم بالمقدمتين علىٰ الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة، لا أنه حصل بغير نظر؛ لأنا نقول: لا يكون حينئذ الجواب مطابقًا للسؤال؛ لأن الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنىٰ، فلهذا جعل النظري في مقابلته عند الترديد، وأيضًا لا يكون حينئذ قوله وظهور الخطأ بعده ممنوع مستقيمًا، فإن انتفاء ظهور الخطأ بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنىٰ.

وأما ثانيًا، فلأنه حينئذ لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معًا علىٰ الهيئة الخاصة له ضروري في الجواب، هذا تقرير الجواب عن الوجه الأول علىٰ ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرًا.

وأما علىٰ الوجه الذي قرره الإمام، فبأن يقال: العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري، فإنه إذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة، أو بالنظر، والعلم بالهيئة الخاصة، واستلزم الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم أن هذا الاعتقاد علم من غير افتقار إلىٰ نظر، والحاصل أن التصديق بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ضروري، وإن كان المحكوم عليه في هذا التصديق، وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر.

قوله «فلو كان ضروريًا لما ظهر بعده خطؤه».

قلنا: ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع، واختار الإمام في «المحصل» أن العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظري، والتسلسل غير لازم؛ لأن لزوم النتيجة عن المقدمتين إذا كان ضروريًا، وكانت المقدمتان ضروريتين أي يقينيتين إما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك، وعنده علم ضروري بأن اللازم من الضروري أي اليقيني ضروري، أي يقيني، علم بالضرورة أن الحاصل علم من غير توقف علىٰ شيء آخر، فلا يلزم التسلسل، وإنما اختار الإمام من الترديد الشق الثاني، وهو أنه نظري؛ لأن هذا التصديق متوقف علىٰ الاعتقاد الحاصل عقيب النظر؛ لأنه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري، وما يتوقف علىٰ النظري نظري علىٰ رأي الإمام، واختار الإمام في بعض كتبه أنه ضروري علىٰ معنىٰ أن كل من حصل له هذان العلمان اضطر إلىٰ الجزم بكون الحاصل علمًا.

وأجيب عن الوجه الثاني بأن طرفي المطلوب معلومان، والنسبة بينهما مبهمة، أي تكون النسبة الإيجابية أو السلبية متصورة، ولم يحصل عند العقل أن أيتهما واقعة علىٰ التعيين.

قوله: «إذا كان معلومًا، فلا طلب».

قلنا: إذا كان المطلوب معلومًا علىٰ هذا الوجه لم يمتنع طلبه؛ لأنه حينئذ من حيث التصور يتوجه إليه الذهن، فيطلب حصول أحدهما أي الحكم الإيجابي أو السلبي علىٰ التعيين.

قوله: «إذا حصل كيف يعرف أنه المطلوب».

قلنا: إذا حصل الحكم الإيجابي أو السلبي علىٰ التعيين الذي هو المطلوب تميز عن غيره، وعلم بواسطة تصور الطرفين أن الحاصل هو العلم المطلوب علىٰ أن قولهم: إذا حصل كيف يعلم أنه مطلوب لا وجه له؛ لأن المطلوب هو العلم الذي هو لازم النظر، وهو حاصل، وإن لم يحصل العلم بأنه هو المطلوب؛ لأن العلم اللازم للنظر غير العلم بأنه هو المطلوب، ولم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الأول، وإنما خص الجواب بالتصديق، وإن كان دليلهم شاملًا للتصور أيضًا؛ لأن الجواب عن التصور قد تقدم.

وأجيب عن الثالث بأن الذهن يستحضر المقدمتين معًا كما يستحضر طرفي الشرطية، ويحكم بالملازمة في المتصلة، أو المعاندة في المنفصلة بينهما، وذلك يدل علىٰ إمكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن؛ لأن الحكم بالملازمة أو المعاندة موقوف علىٰ تصورهما معًا لامتناع الحكم بالملازمة أو المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معًا، ولقائل أن يقول: إن التصديق الذي هو لازم النظر إنما يستفاد من القول المؤلَّف

من القضيتين اللتين كل منهما يشتمل علىٰ الحكم وعلىٰ تصوره، ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية، بل لا بد فيها من نفس الحكم، ويعلم بالضرورة أن الحكمين لا يمكن أن يحصلا دفعة واحدة، وإن أمكن تصورهما معًا.

والحق أن يقال: إن الفكر من الأسباب المعدة لحصول العلم بالمطلوب، وكذلك المقدمتان والأسباب المعدة لا يلزم اجتماعها، بل يجوز أن يحصل واحد بعد واحد.

قال: **(واحتج المهندسون بوجهين:**

الأول: أن التصديق موقوف علىٰ التصور، وذات الله تعالىٰ غير معقولة، ولا جائزة التعقل -كما سنذكره في الكتاب الثاني-، فلا يكون محكومًا عليه.

الثاني: أن أقرب الأمور إلىٰ الإنسان هويته التي يشير إليها بقوله: «أنا»، وأنت ترىٰ في مباحث النفس اختلافات كثيرة في أنها ما هي، وكيف هي، فما ظنك بأبعدها عن الأوهام والعقول؟!

وأجيب عن الأول بأن التصديق يتوقف علىٰ تصور الطرفين باعتبار ما، وذات الله تعالىٰ كذلك.

وعن الثاني بأنه دليل علىٰ عسره، ولا شك فيه؛ إذ الوهم يلابس العقل في مأخذه، والباطل يشاكل الحق في مباحثه، ولذلك تخالفت فيه الآراء، وتصادمت فيه الأهواء، والسلف منعوا منه إلا الأفراد من الأذكياء، بل الكلام في الامتناع).

أقول: احتج المهندسون المنكرون لإفادة الفكر العلم في الإلهيات بوجهين:

الأول: أنه لو كان الفكر مفيدًا للعلم في الإلهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة أمر إلىٰ ذات الله تعالىٰ، واللازم باطل، فالملزوم كذلك، أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان اللازم فلأن العلم بنسبة أمر إلىٰ ذات الله تعالىٰ هو التصديق، والتصديقُ موقوفٌ علىٰ تصور المحكوم عليه وبه لامتناع العلم بانتساب أمر إلىٰ غيره بدون تصور كل منهما، فلو حصل العلم بنسبة أمر إلىٰ ذات الله تعالىٰ لكان ذات الله تعالىٰ متصورة، لكن ذات الله تعالىٰ غير متصورة، فإنها غير معقولة، ولا جائزة التعقل؛ لما سنذكره في الكتاب الثاني في الإلهيات، فلا يكون ذات الله تعالىٰ محكومًا عليه وبه.

والثاني أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها إليه هويتُه التي يشير إليها كل أحد بقوله: «أنا»، ولم يكن النظر مفيدًا للعلم بها؛ لأنه لو كان مفيدًا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها، واللازم باطل أما الملازمة فظاهر، وأما بطلان اللازم فلأنك ترىٰ في مباحث النفس اختلافات كثيرة في أن النفس ما هي، وكيف هي، فإن بعضهم قالوا: إن النفس هي هذا الهيكل المحسوس، وإلىٰ هذا ذهب أكثر المعتزلة، وجماعة من الأشاعرة، وبعضهم قالوا: إن النفس أجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد، والنار في الجمرة، وذلك الساري هو المخاطب، والمثاب، والمعاقب، والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد إليه، فإذا فارقه تداعىٰ إلىٰ الانفكاك، وإلىٰ هذا مال إمام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء، ومنهم من قال: النفس جزء لا يتجزأ في القلب، ويعزىٰ هذا إلىٰ النَّظَّام، وابن الراوندي، ومنهم من قال: إن النفس مزاج، فما دام البدن علىٰ ذلك المزاج الذي يستحقه

بحسب نوعه كان مصونًا عن الفساد، فإذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج، وتداعىٰ البدن إلىٰ الانفكاك، وهذا مذهب القدماء من الأطباء، ومنهم من قال: إنها عبارة عن النفس الناطقة، وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حالٌّ في المتحيز، مدبر لهذا الهيكل المحسوس، حافظ له، فاهم، مخاطب، مثاب، معاقب، وإلىٰ هذا صار المحققون من الحكماء، وهو اختيار الإمام الغزالي، وأكثر أرباب المكاشفات من الصوفية، وإذا كان حال الإنسان مع أظهر الأشياء له وأقربها إليه ذلك، فما ظنك بأبعدها عن الأوهام والعقول، وهو ذات الله تعالىٰ المقدس عن إحاطة العقل به، وإدراك الوهم إياه؟!

وأجيب عن الأول بأن التصديق متوقف علىٰ تصور الطرفين باعتبارٍ ما، لا علىٰ تصور الطرفين بحقيقتهما، وذات الله تعالىٰ كذلك؛ أي متصور باعتبار ما، فيجوز أن يتحقق التصديق بانتساب أمر إليه، فيصبح أن يكون النظر في الإلهيات مفيدًا للعلم.

وأجيب عن الثاني بأن اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم إفادة النظر العلم؛ لجواز أن يكون اختلافهم بسب عدم إتيانهم بالنظر الصحيح بسبب إخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح، وما ذكرتم لا يدل علىٰ امتناع العلم من النظر في الإلهيات، بل دليل علىٰ عسر العلم من النظر في الإلهيات، ولا شك في عسره؛ إذ الوهم يلابس العقل في مأخذه، فإن مأخذ العقل في المسائل الإلهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم، فيلابس، أي يخالط الوهم العقل في مآخذه التي هي الطبيعيات، والباطل يشاكل الحق في مباحثه، فإن قضاء الوهم فيما ليس من المحسوسات باطلٌ يشاكل الحق، فإنه يحكم

علىٰ ما ليس بمحسوس حكمه علىٰ المحسوس قياسًا عليه، ولأجل أن الوهم يلابس العقل في مأخذه، والباطل يشاكل الحق في مباحثه، تخالفت في بحث الإلهيات الآراء، وتصادمت الأهواء، والسلف منعوا من البحث في الإلهيات إلا الأفراد من الأذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا ينحرف عنها بالشبهة.

قال: (**فروع:**

الأول: النظر الصحيح بعد الذهن، والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، ووجوبًا عند الحكماء، وقالت المعتزلة: النظر يولدها في الذهن، ومعنىٰ التوليد أن يوجب وجودُ شيء وجودَ شيء آخر؛ كحركة اليد، والمفتاح، وتبين فساده ببيان استناد جميع الممكنات إلىٰ الله تعالىٰ ابتداء.

الثاني: الأشبه بالحق أنه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما، وإلا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج وخفائه.

الثالث: المشهور أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل، وقيل بخلافه، والحق أن الفساد إن كان مقصورًا علىٰ المادة استلزم، وإلا فلا).

أقول: لما بيَّنَ أن النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعًا ثلاثة:

الأول: أن النظر الصحيح يعدُّ الذهن لقبول النتيجة من مبدئها، والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، أي النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك، كحصول الشبع بعد الأكل من غير وجوب، ووجوبًا عند الحكماء

أي النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه علىٰ سبيل الوجوب، وهو اختيار إمام الحرمين، والأصح عند الإمام.

قالت المعتزلة: النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن، ومعنىٰ التوليد أن يوجب وجود شيء وجود شيء آخر، قالوا: الفعل الصادر من الفاعل بلا، واسطة هو المباشرة، وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح، فإن حركة المفتاح بتوسط حركة اليد، فيكون توليدًا، والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر.

واحتج الأشاعرة بأن العلم الحادث بالنتيجة أمر ممكن، والله تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات، فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار، فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبًا، بل واقعًا عادة، ولقائل أن يقول: صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقًا، بل ينافي الوجوب بغير الاختيار، ويجوز أن يكون الأثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبًا بالاختيار.

والمعتزلة لما اعتقدوا استناد أفعال الحيوانات إلىٰ أنفسها، وأسندوا العلم إلىٰ الناظر بتوسط النظر، حكموا بالتوليد، والدليل علىٰ بطلان التوليد أن العلم بالنتيجة في نفسه أمر ممكن، فيكون مقدور الله تعالىٰ، فيمتنع وقوعه بغير قدرته، والدليل علىٰ أن حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب، أنه متىٰ حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين علىٰ شرائط الإنتاج لزم العلم بالنتيجة، سواء فرضت عادة أو لا، فإن كل من علم أن العالم متغير، وكل متغير ممكن، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري.

الفرع الثاني: زعم الشيخ أبو علي ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن أعني الصغرىٰ والكبرىٰ لا يكفي للعلم بانتساب الأكبر إلىٰ الأصغر، بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من أمر آخر، وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية، أي العلم باندراج الأصغر تحت الأكبر، فإنه لو انتفىٰ هذا العلم أعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما إذا علم أن هذا الحيوان بغلة، وعلم أيضًا أن كل بغلة عاقر، ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأىٰ بغلة منتفخة البطن، فظن أنها حبلىٰ لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا: كل بغلة عاقر، وهو حق. قال الإمام: وهذا ضعيف؛ لأن اندراج إحدىٰ المقدمتين تحت الأخرىٰ إما أن يكون معلومًا مغايرًا لتينك المقدمتين، وحينئذ يكون مقدمة أخرىٰ لابد منها في الإنتاج، ويكون الكلام في كيفية التئامها مع الأوليين، كالكلام في كيفية التئام الأوليين، ويفضي ذلك إلىٰ اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات، وأما أن لا يكون معلومًا مغايرًا للمقدمتين، وحينئذ استحال أن يكون شرطًا في الإنتاج؛ لأن الشرط مغاير للمشروط، وههنا لا مغايرة، فلا شرط، وأما حديث البغلة، فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدىٰ المقدمتين فقط إما الصغرىٰ وإما الكبرىٰ، وأما عند اجتماعهما في الذهن، فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة، ولقائل أن يقول: نختار الأول، وهو أن اندراج إحدىٰ المقدمتين تحت الأخرىٰ معلوم مغاير لتينك المقدمتين.

قوله: «لو كان كذلك لكان مقدمة أخرىٰ».

قلنا: إن عنيت بكونه مقدمة أخرىٰ هو أن الإنتاج يتوقف عليه، فمُسَلَّم، لكن لا يلزم من ذلك احتياجه إلىٰ التئام بينه وبين الأُولَيَيْن،

بل لا بد له من دليل، وإن عنيت بقولك: إنها مقدمة أخرىٰ، أنها مقدمة نسبتها إلىٰ إحدىٰ المقدمتين نسبة الصغرىٰ إلىٰ الكبرىٰ، أو بالعكس، حتىٰ تحتاج إلىٰ الالتئام بينهما، واندراج إحداهما في الأخرىٰ، فممنوعٌ.

وأما حديث البغلة، فللشيخ أن يقول: لو لم يعلم بأن هذه البغلة داخلة تحت قولنا: **(كل بغلة عاقر)** لا يعلم أن هذه البغلة عاقر، واعلم أن ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة، فإن العلم باندراج الصغرىٰ في الكبرىٰ أمر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة، وأما أن العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم، ففيه كلام، والشيخ لم يذكر حديث البغلة علىٰ أنه دليل علىٰ مطلوبه، وإنما أورده علىٰ سبيل المثال، فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضًا علىٰ المثال، فقول المصنف: «الأشبه أنه لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب، والهيئة العارضتين لهما وإلا» أي لو لم يكن الإنتاج موقوفًا بعد استحضار المقدمتين علىٰ ملاحظة الترتيب، والهيئة العارضتين لهما، لما تفاوتت الأشكال الأربعة في جلاء الإنتاج، وخفائه؛ إشارة إلىٰ أن الصواب ما ذكره الشيخ.

الفرع الثالث المشهور أن النظر الفاسد، أي الذي يكون أحد جزأيه المادة، والصورة، أو كلاهما، فاسدًا، أي لم يكن مشتملًا علىٰ الشرائط المعتبرة في الإنتاج بحسب المادة، أو بحسب الصورة، أو بحسبهما، لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم، وهو الجزم بنتيجة كاذبة، وقيل بخلافه، أي النظر الفاسد يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم.

قال الإمام: وهو الحق عندي، فإن كل من اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر، فمع حصول هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر، وهو جهل.

واحتج من قال بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بأنه لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل.

أجاب الإمام بأنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم، فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حَقِّيَّة تلك المقدمات، فهو جوابنا عما قالوه بأن يقال: المحق إذا نظر في شبهة المبطل إنما لم يحصل له الجهل بتلك المسألة؛ لأنه فقدَ شرط إفادته الجهل؛ لأن مِن شرط إفادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات.

قال المصنف: والحق أن الفساد إن كان مقصورًا علىٰ المادة استلزم النظر الفاسد الجهل، وإن لم يكن الفساد مقصورًا علىٰ المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل؛ لأن الفساد إذا كان مقصورًا علىٰ المادة يكون القياس مستلزمًا للنتيجة؛ لما عرفت أن القياس الذي تكون مقدماته كاذبة يستلزم النتيجة، وذلك كالمثال الذي ذكره الإمام، وإن كان الفساد مقصورًا علىٰ الصورة، أو شاملًا للصورة والمادة، لم يستلزم النتيجة لانتفاء ما له صلاحية الاستلزام؛ إذ المستلزم هو القياس علىٰ الوجه الخاص.

قال: **(الثاني في أنه كاف في معرفة الله تعالىٰ، ولا حاجة إلىٰ المعلم، ويدل عليه ما ذكرناه، واحتجت الإسماعيلية بأن الخلاف،**

والمراء مستمر بين العقلاء في ذلك، ولو كفىٰ العقل لما كان كذلك، وأيضًا الإنسان لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم، فكيف بأصعبها.

وأجيب عن الأول بأنهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع بينهم ذلك.

وعن الثاني بأن العسر مسلم، ولا شك أنه لو كان معلم يعلم المبادئ والحجج، ويزيح الشكوك والشبه، كان أوفق، وإنما النزاع في الامتناع).

أقول: المبحث الثاني أن النظر الصحيح كافٍ في معرفة الله تعالىٰ، ولا حاجة إلىٰ المعلم، ويدل عليه ما ذكرناه، وهو أن الإنسان العاقل إذا علم أن العاقل ممكن، وأن كل ممكن فله سبب، علم أن العالم له سبب سواء كان هناك معلم أو لم يكن، خلافًا للإسماعيلية؛ فإنهم يوجبون نصب الإمام، ويحيلون خلوَّ زمان من الأزمنة عن وجود إمام معصوم يهدي الخلق إلىٰ معرفة الله تعالىٰ، ويعلِّمهم طريق الحق والنجاة، ويرشدهم إلىٰ الخيرات، ويحذرهم عن السيئات، ويقولون: لا يمكن معرفة الله تعالىٰ إلا مِن قول المعلم المعصوم، ولهذا سموا بالتعليمية، ثم افترقوا فرقتين، فرقة قالوا: العقل لا يهتدي إلىٰ معرفة الله تعالىٰ أصلًا، بل بمعزل بالكلية عن المطالب الإلهية، وفرقة قالوا: العقل ليس بمعزل عن الوقوف علىٰ الأمور الإلهية بالكلية، لكن غير مستقل بالمعرفة، بل لابد من إمام يرشده إلىٰ وجود الأدلة، ويوقفه علىٰ دفع الشبه، ورفع الشكوك، ونسبة عقل الإمام إلىٰ عقول الناس نسبة الشمس إلىٰ الأبصار، فكما أن الأبصار لا تقوىٰ علىٰ إدراك المبصرات في الظلمة، فإذا طلعت الشمس تقوىٰ الأبصار بنور الشمس، فيمكنها إدراك

المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية، وبوجود الإمام تقوىٰ عقولهم بعقل الإمام، فاقتدروا علىٰ إدراك المعارف، واحتجت الإسماعيلية علىٰ أن النظر الصحيح غير كاف في معرفة الله تعالىٰ، بل لابد من معلم بوجهين:

الأول: أن الخلاف والمراء، أي المجادلة مستمرة بين العقلاء في المطالب الإلهية، ولو كفىٰ العقل في ذلك لما كان كذلك، أي لما كان الخلاف والمراء مستمرًا بين العقلاء في ذلك، واللازم باطل بالضرورة، فاللزوم كذلك، فلابد من حاكم آخر غير العقل، وهو الإمام المعصوم.

الثاني: أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة، والنحو، والنجوم، بل لابد من أستاذ يهديه، وإذا كان حالهم كذلك في أضعف العلوم، فما ظنك بأصعبها، وهو معرفة الله تعالىٰ، وصفاته، وأحكامه.

وأجيب عن الأول بأن العقلاء ما أتوا بالنظر الصحيح، فإنهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمراء.

وأجيب عن الثاني بأنه لا نزاع في العسر، فإن العسر مُسلَّم، ولا شك أنه لو كان معلم يعلِّم المبادئ التي تتألف منها الحجج، ويعلِّم الحجج، ويزيل الشكوك، والشبه كان أوفق وأسهل، وإنما النزاع في الامتناع، وما ذكرتم لا يدل علىٰ الامتناع.

قال: **(الثالث في وجوبه: النظر في معرفة الله تعالىٰ واجب، أما عندنا؛ فلقوله تعالىٰ:** ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾**، ونحوه، وأما عند المعتزلة، فلأن المعرفة واجبة، وهي لا تحصل إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، واعترض عليه بأن مبناه علىٰ**

حكم العقل، وسيأتي الكلام فيه، وامتناع العرفان بغيره، واستحالة التكليف بالمحال، وكلاهما ممنوع، وبأن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ نفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه، فدل علىٰ أن الوجوب ليس إلا من الشرع. قيل: لو وجب من الشرع لزم إفحام الأنبياء، فإن المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه، ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر.

قلنا: لو وجب عقلًا لأفحم أيضًا؛ لأن وجوب النظر غير ضروري؛ إذ هو متوقف علىٰ مقدمات تفتقر إلىٰ أنظار دقيقة).

أقول: اعلم أن الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالىٰ، فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقىٰ من الكتاب والسُنَّة إلىٰ أن معرفة الله تعالىٰ غير واجبة، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع، وذهب جمهور المسلمين إلىٰ أن معرفة الله تعالىٰ واجبة، ثم افترق هؤلاء فرقتين، فرقة، قالوا: طريق معرفة الله تعالىٰ إنما هو الرياضة، وتصفية الباطن، وهذا مذهب الصوفية أصحاب الطريقة، وفرقة قالوا: طريق معرفة الله تعالىٰ إنما هو النظر، وهو قول الأشاعرة، والمعتزلة، فالأشاعرة، والمعتزلة اتفقوا علىٰ أن معرفة الله تعالىٰ واجبة، والنظر طريقها وهو واجب، ثم اختلفوا؛ فذهب الأشاعرة إلىٰ أن وجوب النظر بالشرع، وذهب المعتزلة إلىٰ أنه بالعقل، ولنرجع إلىٰ المتن، فنقول النظر في معرفة الله تعالىٰ واجب باتفاق أصحابنا والمعتزلة.

أما عند أصحابنا، فبالشرع لقوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، ونحوه كقوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾.

وأما عند المعتزلة، فبالعقل؛ لأن معرفة الله تعالىٰ واجبة عقلًا؛ لأن شكر الله تعالىٰ، واجب عقلًا؛ لأن نعمه علىٰ العبد كثيرة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗۗ﴾، وشكر المنعم واجب عقلًا؛ لأن دفع الخوف عن النفس واجب عقلًا، وبالشكر يندفع الخوف عن النفس، فشكر الله تعالىٰ واجب عقلًا، وشكر الله تعالىٰ يتوقف علىٰ معرفة الله تعالىٰ، فمعرفة الله تعالىٰ واجبة عقلًا، وهي لا تحصل إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق أي الذي يجب في كل حال إلا به، وكان مقدورًا، فهو واجب عقلًا، واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة، فإنها واجبة مقيدة بحصول النصاب، فلا تجب عند عدم النصاب، واحترز بقوله: وكان مقدورًا عن الواجب المطلق الذي لا يتم إلا بأمر يكون ذلك الأمر ليس مقدورًا للمكلف، فإن ما لا يتم الواجب إلا به إذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه، وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق، واعترض علىٰ هذا الدليل بأن مبناه علىٰ حكم العقل بأن معرفة الله تعالىٰ واجبة عقلًا، وسيأتي الكلام في أن حكم العقل باطل، بل الحاكم الشرع، وعلىٰ امتناع العرفان بغير النظر، فإنه إذا أمكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلًا، وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع، وما الدليل علىٰ امتناعه، ولم لا يجوز أن تحصل معرفة الله تعالىٰ بالإمام المعصوم كما هو رأي الإسماعيلية، أو بالإلهام كما هو رأي حكماء الهند، أو بتصفية الباطن كما هو رأي أهل التصوف، وهو الحق، وأيضًا هذا الدليل مبني علىٰ استحالة التكليف بالمحال، واستحالة التكليف بالمحال ممنوع، واعترض علىٰ دليل المعتزلة أيضًا بأنه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة؛ لأنه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف علىٰ البعثة، بل علىٰ العقل، والعقل قبل البعثة متحقق،

والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب، لكن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ نفىٰ الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب قبل البعثة، ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي، ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي، فدل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ علىٰ أنه ليس الوجوب إلا من الشرع قيل: لو وجب النظر بالشرع لزم إفحام الأنبياء، واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة أن المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه، ولا يعلم وجود النظر عليه إلا بالنظر؛ لأن وجوب النظر حينئذ بالشرع، فلا يعلم وجوب النظر إلا بثبوت الشرع، وثبوت الشرع متوقف علىٰ دلالة المعجزة علىٰ صدق النبي ﷺ، ودلالة المعجزة علىٰ صدقه متوقفة علىٰ النظر، فالعلم بوجوب النظر موقوف علىٰ النظر، والنظر موقوف علىٰ العلم بوجوبه، فيدور، فيلزم إفحام الأنبياء.

قلنا: لو وجب النظر عقلًا لزم إفحام الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-، واللازم باطل بيان الملازمة أن وجوب النظر غير ضروري؛ إذ هو متوقف علىٰ مقدمات تتوقف علىٰ أنظار دقيقة، فإن العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة علىٰ العلم بوجوب معرفة الله تعالىٰ، وعلىٰ العلم بأن النظر طريق إليها، ولا طريق إليها سواه، وأن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج إلىٰ أنظار دقيقة، والموقوف علىٰ النظر نظري، فوجوب النظر نظري، وإذا كان كذلك، فللمكلف المخاطب أن يقول: لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر، ولا أعلم وجوبه إلا بالنظر، فيتوقف النظر علىٰ العلم بوجوبه، والعلم بوجوبه موقوف علىٰ النظر، فيلزم الدور، ويلزم الإفحام.

قال: **(الكتاب الأول في الممكنات، وفيه ثلاثة أبواب:**

الأول: في الأمور الكلية، وفيه فصول:

الأول: في تقسيم المعلومات، المعلوم إما أن يكون متحققًا في الخارج، وهو الموجود أولًا وهو المعدوم، ومنّا من ثَلَّثَ القسمة وقال: المتحقق إن تحقق باعتبار نفسه، فهو الموجود، وإن تحقق باعتبار غيره، فهو الحال؛ كالأجناس والفصول، وحدُّوا الحال بأنها صفة غير موجودة، ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود، وقال أكثر المعتزلة المعلوم إن تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت، وإن لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي، والثابت إن كان له كون في الأعيان فهو الموجود، وإلا فهو المعدوم، وهم يطلقون المعدوم علىٰ المنفي أيضًا، فالثابت عندهم أعم من الموجود؛ لانقسامه إلىٰ الموجود والمعدوم، والمعدوم أعم من المنفي لصدقه علىٰ إفراد الثابت، وعلىٰ المنفي، وزاد مثبتو الحال منهم قسمًا آخر، فقالوا: الكائن إن استقل بالكائنية، فهو الذات الموجودة، وإن لم يستقل فهو الحال).

أقول: لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب، وجعل الكتاب الأول في الممكنات؛ لأن الممكنات مبادئ الإلهيات، والعلم بالمبادئ مقدَّم علىٰ العلم بما له المبادئ، وذكر فيه ثلاثة أبواب؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون جوهرًا، أو عرضًا، أو ما هو شامل لهما وهو الأمور الكلية، وهي الأمور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات.

الباب الأول: في الأمور الكلية.

الباب الثاني: في الأعراض.

الباب الثالث: في الجواهر.

وجعل الباب الأول في الأمور الكلية؛ لأنها مَبادٍ لمباحث الأعراض، والجواهر.

وذكر في الباب الأول ستة فصول:

الفصل الأول: في تقسيم المعلومات.

الفصل الثاني: في الوجود والعدم.

الفصل الثالث: في الماهية.

الفصل الرابع: في الوجوب، والإمكان، والامتناع، والقدم، والحدوث.

الفصل الخامس: في الوحدة والكثرة.

الفصل السادس: في العلة والمعلول.

الفصل الأول: في تقسيم المعلومات علىٰ رأي الأصحاب، والمعتزلة، والحكماء، والأصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم إلىٰ الموجود في الخارج، وإلىٰ المعدوم فيه؛ لأن المعلوم إما أن يكون متحققًا في الخارج، وهو الموجود، أولًا يكون متحققًا في الخارج، وهو المعدوم، فالمعلوم ينحصر في القسمين، ومن أصحابنا من ثلَّثَ القسمة.

وقال: المتحقق في الخارج إن تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره، أي لا يكون تحققه تابعًا لتحقق غيره، فهو الموجود كالذوات، وإن تحقق باعتبار غيره أي يكون تحققه تابعًا لتحقق غيره، فهو الحال كالأجناس، والفصول، ولا ضرورة في أن تحمل الأجناس والفصول علىٰ غير ما هو المصطلح عند المنطقيين؛ لأن ذكر الأجناس والفصول لأجل المثال لا لحصر الحال فيهما، وحدوا الحال بأنها صفة غير

موجودة ولا معدومة في نفسها، قائمة بموجود، فقوله: «صفة» احترز به عن الذات، فإن الذات ليس بحال.

وقوله: «غير موجودة في نفسها» احترز به عن الصفات الموجودة في نفسها كالعلم، والقدرة.

وقوله، «ولا معدومة» احترز به عن الصفات العدمية.

وقوله: «قائمة بموجود» احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها، وغير قائمة بموجود.

قيل: إن هذا الحد إنما يستقيم علىٰ رأي أصحابنا، وأما المعتزلة، فلا يستقيم علىٰ أصلهم، فإن من الأحوال ما ثبت في العدم كالجوهرية؛ لأن الجوهرية عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم، فهي إذن صفة لغير موجود، فيكون هذا الحد قاصرًا علىٰ رأيهم، فيكون باطلًا، ويمكن أن يجاب عنه بأنهم ما قالوا قائمة بموجود فقط، فيجوز أن تكون قائمة بموجود ومعدوم، والجوهرية كذلك، وقال أكثر المعتزلة: المعلوم إن تحقق في نفسه أي تقرر وتميز في الخارج، فهو الشيء والثابت، وإن لم يتحقق في نفسه، أي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج كالممتنع، فهو المنفي والثابت، إن كان له كون في الأعيان فهو الموجود، وإن لم يكن له كون في الأعيان، فهو المعدوم، وهم يطلقون المعدوم علىٰ المنفي أيضًا، فالثابت أعم من الموجود لانقسامه إلىٰ الموجود، والمعلوم أعم من المنفي لصدق المعدوم علىٰ المنفي والثابت.

والحاصل أنهم قسموا المعلوم إلىٰ المنفي والثابت، والثابت إلىٰ الموجود والمعدوم، وزاد مثبتو الحال من المعتزلة قسمًا آخر، وقالوا: الكائن إن استقل بالكائنية أي لم تكن كائنيته تبعًا لكائنية أمر آخر، فهو

الذات الموجودة، وإن لم يستقل الكائن بالكائنية أي تكون كائنيته تبعًا لكائنية أمر آخر، فهو الحال.

والحاصل أن أصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم إلىٰ قسمين: موجود، ومعدوم، ولم يجعلوا قسيم الموجود إلا قسمًا واحدا، وهو المعدوم، والمثبتون للحال من أصحابنا قسموا المعلوم إلىٰ ثلاثة أقسام: موجود، ومعدوم، وحال، فجعلوا قسيم الموجود قسمين معدوم وحال، وأكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم إلىٰ ثلاثة أقسام: منفي، وثابت لم يكن له كون في الأعيان، وثابت له كون في الأعيان، فجعلوا قسيم الموجود ثابتًا لم يكن له كون في الأعيان، ومنفيًا.

والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم إلىٰ أربعة أقسام: موجود، وحال، وثابت لم يكن له كون في الأعيان، ومنفي، فالموجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الأعيان مستقل بالكائنية، فبانتفاء الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال، وبانتفاء الكون في الأعيان يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون في الأعيان، وبانتفاء الثبوت يتحقق المنفي.

قال: (**وقال الحكماء كل ما يصح أن يعلم إن كان له تحقق ما، فهو الموجود، وإن لم يكن له ذلك، فهو المعدوم، وقسموا الموجود إلىٰ ذهني وخارجي، والخارجي إلىٰ: ما لا يقبل العدم لذاته، وهو الواجب، وإلىٰ ما يقبله، وهو الممكن، والممكن إلىٰ: ما يكون في موضوع أي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض، وإلىٰ ما لا يكون كذلك، وهو الجوهر.**

والمتكلمون قسموه إلىٰ: ما لا أول لوجوده، وهو القديم، وإلىٰ ما له أول، وهو المُحدَث، والمحدث إلىٰ متحيز وهو الجوهر، أو حال فيه وهو العرض، وإلىٰ ما يقابلهما، ثم استحالوه؛ لأنه لو كان، لشاركَه الباري تعالىٰ فيه، وخالفه في غيره، فيلزم التركيب، ومنع بأن الاشتراك في العوارض -لاسيما في السلب- لا يستلزم التركيب).

أقول: لما ذكر تقسيم المعلومات علىٰ رأي الأشاعرة، والمعتزلة أراد أن يذكر التقسيم علىٰ رأي الحكماء قال: الحكماء كل ما يصح أن يعلم إن كان له تحقُّقٌ ما، فهو الموجود، وإن لم يكن له تحقق ما، فهو المعدوم، فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح أن يعلم ليشمل المعلوم بالفعل، وغيره، فإن ما يمكن أن يعلم أعم من المعلوم وغيره، فإن كثيرًا من الأشياء يمكن أن يعلم، ولا يكون معلومًا، فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح أن يعلم، ولا يكون معلومًا ثم قسموا الموجود إلىٰ الخارجي والذهني؛ لأنه إن كان له تحقق في الخارج، فهو الموجود الخارجي، وإن كان له تحقق في الذهن، فهو الموجود الذهني، وقسموا الموجود الخارجي إلىٰ الواجب والممكن؛ وذلك لأن الموجود الخارجي إن لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته، فإن الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب آخر، وإن قبل العدم لذاته، فهو الممكن لذاته، فإن الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب آخر، ثم قسموا الممكن إلىٰ ما يكون في موضوع أي محل يقوم ما حل فيه، وهو العرض، وإلىٰ ما لا يكون كذلك، أي ما لا يكون في موضوع، وهو الجوهر.

واحترز بقوله: «يقوم ما حل فيه» عن الهيولي؛ فإنها وإن كانت محلًا للصورة التي هي جوهر، لكن لا تكون مقوّمة لما حل فيها،

بل يكون ما حل فيها مقومًا لها، فإن الصورة مقومة للهيولي، والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي إلىٰ ما لا أول لوجوده، أي لم يسبقه العدم، وهو القديم، وإلىٰ ما لوجوده أول أي يسبقه العدم، وهو المُحدَث، وقسموا المحدث إلىٰ متحيز أي شاغل للحيز الذي هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء، وهو الجوهر، وإلىٰ حال في المتحيز، وهو العرض، وإلىٰ ما يقابلهما أي يقابل المتحيز، والحال في المتحيز، وهو المحدث الذي ليس بمتحيز، ولا حال في المتحيز، ثم المتكلمون استحالوا المحدث الذي ليس بمتحيز، ولا حال في المتحيز؛ لأنه لو كان المحدث الذي هو ليس بمتحيز، ولا حال في المتحيز متحققًا لشاركه الباري تعالىٰ في أنه ليس بمتحيز، ولا حال في المتحيز، وخالفه في غيره؛ لأن ما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيلزم تركب الواجب مما به المشاركة ومما به المخالفة، وهو ممتنع، ومنع بأن الاشتراك في العوارض -لا سيما الاشتراك في السلب- لا يستلزم التركيب في الذات، فإن البسائط متشاركة في العوارض كالوجود، والحدوث، والوحدة، ولا تركيب في ذواتها، وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما، ولا تركيب في ذاتيهما.

قال: (**الفصل الثاني في الوجود والعدم، وفيه مباحث:**

الأول في تصور الوجود، وهو بديهي لوجوه:

الأول: أنه جزء من وجودي المتصور بديهة.

الثاني: أن التصديق البديهي بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، مسبوقٌ بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنينيَّة

المتوقف تصورها علىٰ تصور الوحدة، والسابق علىٰ البديهي أولىٰ بأن يكون بديهيًا، فتصورات هذه الأمور بديهية.

قيل: هذا التصديق إن كان بديهيًا مطلقًا لم يحتج إلىٰ دليل، وإلا لم يفد.

قلنا: بداهة التصديق مطلقًا متوقفة علىٰ بداهة العلم بالجزء لا علىٰ حصول العلم ببداهته، ولقائل أن يقول: التصديق يتوقف علىٰ تصور الجزء باعتبارٍ ما، لا علىٰ تصور حقيقته، فلا يلزم من تصوره بداهته.

الثالث: الوجود بسيط؛ لامتناع تركبه عن الموصوف به، أو بنقيضه، فلا يحد، ولا يرسم؛ إذ لا شيء أعرف منه، وإن كان، فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة).

أقول: الفصل الثاني في الوجود والعدم، وذكر فيه خمسة مباحث:

الأول: في تصور الوجود.

الثاني: في كونه مشتركًا.

الثالث في كونه زائدًا.

الرابع: في أن المعدوم ليس بثابت.

الخامس: في الحال.

المبحث الأول في تصور الوجود:

تصور الوجود بديهي لوجوه ثلاثة:

الأول: أن الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة، وجزء المتصور بديهة متصور بديهة، فالوجود متصور بديهة، فتصور الوجود بديهي، وفيه

نظر، أما أولًا، فلأنه إنما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة إذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات، وهو ممنوع.

أما علىٰ رأي الإمام ومن يقول: وجود كل شيء مختص به، ولا اشتراك إلا في اللفظ، فظاهر، وأما علىٰ رأي من يقول الوجود معنىٰ مشترك بين الوجودات، فلأنه مقول بالتشكيك علىٰ الوجودات، والمقول بالتشكيك علىٰ الأفراد خارج عن حقيقة الأفراد، فالوجود خارج عن وجودي، ولا يلزم من تصور الشيء كوجودي تصور ما هو خارج عنه عارض له، وأما ثانيًا، فلأنه علىٰ تقدير أن يكون الوجود جزأ لوجودي، فإنما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة إذا كان تصور الوجودي الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته، وهو ممنوع، وأما إذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهة، فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة.

الوجه الثاني: أن التصديق البديهي بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، أي التصديق البديهي بأن الشيء إما أن يكون موجودًا، وإما أن يكون معدومًا، مسبوق بتصور الوجود والعدم، وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينيَّة المتوقف تصورها علىٰ تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق علىٰ تصور أطرافه، والسابق علىٰ البديهي أولىٰ بأن يكون بديهيًا، فتصورات هذه الأمور بديهية.

قيل: هذا التصديق إن كان بديهيًا مطلقًا، أي يكون بديهيًا بجميع أجزائه، لم يحتج كون الوجود بديهي التصور إلىٰ دليل؛ لأنه إذا كان بجميع أجزائه بديهيًا، ومن جملة أجزائه الوجود يكون الوجود بديهي التصور، فلم يحتج إلىٰ دليل علىٰ بداهته، وإن لم يكن بديهيًا مطلقًا لم

يفسد؛ لأنه إذا لم يكن بديهيًا مطلقًا يكون بعض أجزائه غير بديهي، فاحتمل أن يكون الوجود من ذلك البعض، فلا يلزم بداهته، وأجيب بأن بداهته مطلقًا متوقفة علىٰ بداهة العلم بالجزء لا علىٰ حصول العلم ببداهة العلم بالجزء، فجاز أن يكون العلم بالجزء بديهيًا، ولم يعلم بداهته، فيحتاج إثبات البداهة للعلم بالجزء إلىٰ دليل، ويمكن أن يقال: في إبطال هذا الوجه أن هذا التصديق إن علم أنه بديهي مطلقًا لم يحتج إلىٰ دليل؛ لأنه إذا علم أنه بديهي مطلقًا علم أن العلم بأجزائه بديهي، فعلم أن العلم بالوجود بديهي، فلم يحتج إثبات بداهة العلم بالوجود إلىٰ دليل، وإن لم يعلم أنه بديهي مطلقًا لم يفد؛ لأنه حينئذ يحتمل أن يكون بعض أجزائه غير بديهي، والوجود منه، ولا يمكن أن يقال: العلم ببداهته مطلقًا لا يتوقف علىٰ العلم ببداهة العلم بالجزء؛ لأن العلم ببداهته مطلقًا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محالٌ.

ثم رد المصنف هذا الوجه بأنه قال: لقائل أن يقول: التصديق موقوف علىٰ تصور كل من أطرافه باعتبار ما لا علىٰ تصور حقيقته، فبداهة تصور الوجود باعتبار ما لا يقتضىٰ بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه، فجاز أن يكون تصوره باعتبار ما بديهيًا، وتصور حقيقته أو سائر الوجوه غير بديهي، وأيضًا لقائل أن يقول: لا نسلِّم أن السابق علىٰ التصديق البديهي أولىٰ أن يكون بديهيًا، فإن التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه إلا علىٰ تصور طرفيه، فجاز أن يكون كل من تصور طرفيه، أو أحدهما بالكسب مع أنه سابق علىٰ التصديق البديهي.

الوجه الثالث: أن الوجود بديهي التصور؛ لأنا نتصور الوجود، فتصوره إما بالبداهة، أو بالكسب؛ إذ لا واسطة بينهما، والثاني ممتنع، فتعين الأول، وإنما قلنا: إن الثاني ممتنع؛ لأنه لو كان كسبيًا لكان كسبه إما بالحد، أو بالرسم، واللازم باطل؛ لأن الوجود بسيط؛ لأنه لو كان مركبًا لكان له جزء، فجزؤه إما موجود، أو معدوم، وكل منهما محال، أما الأول، فلامتناع تركب الشيء من الموصوف به، وإلا يلزم أن يكون الشيء جزء نفسه، وأما الثاني، فلامتناع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه، وإلا يلزم أن يكون نقيض الشيء جزأ له، فلا يكون للوجود جزء، فلا يكون مركبًا؛ فيكون بسيطًا، فلا يحد ولا يرسم؛ لأن الرسم إنما يكون بما هو أعرف منه، ولا شيء أعرف من الوجود، وإن كان شيء أعرف من الوجود، فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء، وعلىٰ الوجه الذي قرر اندفع الاعتراض بأنه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته، ولقائل أن يقول: لا نسلم أن جزء الوجود إذا كان موجودًا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه، وإنما يلزم أن يكون الوجود جزأ من الموجود إذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية، وهو ممنوع، فإن الموجود هو شيء له الوجود، واعتبار الوجود معه بالعروض، فلا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه، لا يقال، فحينئذ يلزم أن يكون ما فرضناه جزأ للوجود معروضًا له، وهو ممتنع؛ لأنا نقول: لا امتناع في كون جزء الشيء معروضًا له، واعتبر الناطق بالنسبة إلىٰ الإنسان؛ فإنه إذا قيل: الناطق إنسان يكون قضية صادقة؛ لأن كلًا من المتساويين يصدق علىٰ الآخر، فإن الإنسان المحمول علىٰ الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق، ولا داخلًا في حقيقته، فيكون خارجًا لازمًا له، وكل محمول خارج لازم عارض، والموضوع معروض له.

واعلم أن الحق أن تصور الوجود بديهي، ولا شيء أعرف من الوجود، فإن كل ما يعلم فإنما يعلم بالوجود، ولا يعلم الوجود بشيء، وقولنا: تصور الوجود بديهي قضية بديهية، فإن الحكم فيها لا يتوقف إلا علىٰ تصور الطرفين، والبديهي لازم بيِّنٌ لتصور الوجود، فلا يحتاج في إثباته لتصور الوجود إلىٰ وسط، بل يكفي فيه تصور الطرفين، لكن قد يشكل علىٰ بعض الأذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه علىٰ الوجه الذي يتوقف عليه الجزم، فإن الوهم يزاحم العقل في إدراك المعقولات، فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه، فيحتاج إلىٰ تنبيه، فما يذكر لبيانه إنما هو تنبيه لتنبه النفس في تصور طرفي التصديق علىٰ الوجه الذي يتوقف عليه الجزم لا برهان، وإن كان علىٰ صورة البرهان، فالمنع والمعارضة لا يجدي فيه كثير نفع.

قال: (**الثاني في كونه مشتركًا مفهوم الوجود، وصف مشترك عند الجمهور، وخالفهم الشيخ لنا أنّا نجزم بوجود الشيء، ونتردد في كونه واجبًا وجوهرًا وعرضًا، ونقسم الموجود إليها، ومورد القسمة مشترك**).

أقول: لما فرغ من المبحث الأول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركًا مفهوم الوجود، وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين، وخالفهم الشيخ أبو الحسن الأشعري، فإنه قال: وجود كل شيء عين ماهيته، ولا اشترك إلا في لفظ الجود، واختار المصنف ما ذهب إليه الجمهور، واحتج عليه بوجهين:

أحدهما: تقريره أنه لو لم يكن الوجود مشتركًا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا، وجوهرًا، وعرضًا، واللازم باطل، فالملزوم مثله أما الملازمة، فلأنه لو لم يكن الوجود مشتركًا لكان مختصًا سواء كان ذاتيًا للخصوصيات بأن يكون تمام ماهيتها أو فصلًا لها، أو عرضيًا لها، وعلىٰ التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة، وخواصها، فإن انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيه المختص، وانتفاء خاصته، فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا جوهرًا وعرضا التردد وجوده، وأما بيان بطلان اللازم، فلأنّا نجزم بوجود الشيء، ونتردد في كونه واجبا، وجوهرًا، وعرضًا، فإنّا إذا تحققنا وجود شيء ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا، وجوهرًا، وعرضًا.

الوجه الثاني: تقريره أنّا نقسم الموجود إلىٰ الواجب والممكن، والموجود الممكن إلىٰ الجوهر والعرض، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركًا بين الأقسام ضرورة، فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض، ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها قيل: لا يجب أن يكون مورد القسمة مشتركًا بين جميع الأقسام، بل بين البعض؛ إذ يصدق قولنا: العالم إما واجب، أو ممكن، ولا يلزم كون العالم مشتركًا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم، وكذا يصح تقسيم كل من الأمرين اللذين بينهما عموم من وجه إلىٰ الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع؛ كقولنا: الحيوان إما أبيض، أو غير أبيض، والأبيض إما حيوان أو غير حيوان، وأجيب بأن مورد القسمة بين جميع

الأقسام يجب اشتراكه بين جميعها، والموجود مورد القسمة بين جميع الأقسام، فيجب اشتراكه بين الجميع، واعترض علىٰ هذين الوجهين بأن الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنىٰ، وهذا الاعتراض ليس بشيء، فإنّا إذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود، ونظرنا إلىٰ المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي.

قال: (**واستدل بأن مفهوم السلب واحد، فلو لم يتحد مقابله بطل الحصر العقلي، ومنع بأن كل إيجاب له سلب يقابله**).

أقول: هذا دليل مزيف علىٰ أن مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره أن مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة، فلو لم يتحد مقابله أعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه، وهو قولنا: الشيء إما أن يكون معدومًا أو موجودًا، واللازم باطل بالضرورة، فإن الحصر العقلي من أجلىٰ البديهيات بيان الملازمة أنه إذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد، جاز أن لا يكون الشيء معدومًا، ولا موجودًا بهذا الوجود، بل بوجود آخر، ومنع بأنّا لا نسلِّم أن مفهوم السلب واحد، فإن كل إيجاب له سلب يقابله، وأجيب بأن كل إيجاب، وإن كان له سلب يقابله، لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب، ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال علىٰ الاشتراك، ومن توهم أن الحصر إنما يتحقق بالنسبة إلىٰ الوجود الخاص والعدم الخاص، فقد أخطأ؛ وذلك لأنا إذا قلنا: زيد إما أن يكون موجودًا بوجوده الخاص، أو معدومًا بعدمه الخاص، لم يجزم العقل بالانحصار، بل يطلب قسمًا آخر بخلاف ما إذا قلنا: زيد إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، فإن العقل

يجزم بالحصر من غير طلب قسم آخر، فعلمنا أن التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل إنما يكون بالنسبة إلىٰ الوجود المطلق وعدمه، فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما، واعلم أن هذه الوجوه تنبيهات لا براهين؛ إذ كون الوجود معنىٰ مشتركًا بديهي، والبديهي لا يتوقف علىٰ البرهان.

قال: (**الثالث في كونه زائدًا خلافًا للشيخ مطلقًا والحكماء في الواجب، أما في الممكنات، فلأنّا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتىٰ يقوم عليها البرهان، ولأن الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم، ووجوداتها ليست كذلك، وأيضًا فالماهيات متخالفة، والوجود مشترك، فلا يكون نفسها، ولا جزأ منها، وإلا لكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود، ويكون لها فصول أُخَر ويتسلسل**).

أقول: لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفًا مشتركًا بين جميع الموجودات أراد أن يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدًا علىٰ الماهيات، فإن كونه زائدًا علىٰ الماهيات متفرع علىٰ اشتراكه. ذهب جمهور المتكلمين إلىٰ أن الوجود زائد علىٰ الماهيات في الواجب والممكنات خلافًا للشيخ أبي الحسن الأشعري مطلقًا أي في الواجب والممكن، فإنه قال: وجود كل شيء عين ماهيته، وخلافًا للحكماء في الواجب، فإنهم قالوا: وجود الواجب عين ماهيته، ووجود الممكنات زائد علىٰ ماهياتها، أما أن الوجود زائد في الممكنات، فلوجوه ثلاثة:

الأول: تقريره أنّا نتصور الماهيات الممكنة، ونشك في وجودها الخارجي، والذهني حتىٰ يقوم علىٰ وجودها الخارجي، والذهني البرهان، فلو لم يكن الوجود زائدًا علىٰ ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي، والذهني عند تصورها، وذلك؛ لأنه إذا لم يكن الوجود زائدًا

علىٰ ماهياتها لكان إما نفسها، أو داخلًا فيها، وعلىٰ التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتيه عند تصوره؛ لأنه إذا تصور الشيء يجب إثبات ذاتيه له، أي لا يمكن تصور الشيء إلا بعد تصور ذاتيه موصوفًا به، فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها؛ إذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه عند تصوره، فإن قيل: كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء، وتصوره عبارة عن وجوده في الذهن، أجيب بأن تصور الشيء، وإن كان عبارة عن وجوده في الذهن، لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء، بل يكون زائدًا علىٰ ذلك الشيء، فيمكن أن نشك في وجوده الذهني عند تصور الشيء، ولهذا أمكن أن ننكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره، فإن قيل: يجوز أن تكون الماهيات التي لم نتصورها لا نشك في وجودها عند تصورها.

أجيب بأنه علىٰ تقدير الاستواء لا يجوز ذلك، وعلىٰ تقدير التشكيك يلزم كونه زائدًا.

الوجه الثاني: تقريره أن الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم، ووجوداتها ليست بقابلة للوجود والعدم؛ لأن الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه، فلا يكون الوجود نفس الماهية، ولا داخلًا فيها.

الوجه الثالث: تقريره أن الماهيات متخالفة، والوجود مشترك من حيث المعنىٰ، فلا يكون الوجود نفس الماهيات، وإلا يلزم اتحاد الماهيات، أو تخالف الوجودات، ولا يكون جزأ من الماهيات؛ لأنه لو كان الوجود جزأ من الماهيات يلزم أن تكون الماهية ملتئمة من أجزاء غير متناهية بالفعل، واللازم باطل، أما الملازمة، فلأن الوجود لو كان

جزأ من الماهيات لكان أعم الذاتيات المشتركة؛ إذ لا ذاتي أعم منه، فيكون جنسًا، فتكون الأنواع المندرجة تحته متميزة بعضها من بعض بفصول موجودة، وإلا لتقوم الموجود بالمعدوم، وهو محال، وإذا كان الفصول موجودة، والفرض أن الوجود جنس للموجودات، فيلزم أن يكون الفصول مركبة من الفصول، والأجناس، وكذلك فصول الفصول، ويتسلسل إلىٰ غير النهاية، فيلزم تركيب الماهية من أجزاء غير متناهية بالفعل، وأما بطلان اللازم، فلأن أجزاء الماهية إذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات؛ لأن تحققها حينئذ يتوقف علىٰ تحقق جميع أجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الأمور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معًا، قيل: إن أراد بالحكم الحكم جزئيًا، وهو أن يكون الوجود زائدًا في بعض الماهيات، فمسلم، وإن أراد كليًا وهو أن يكون الوجود زائدًا في جميع الماهيات، فيكون نقيضه جزئيًا، وهو أن يكون الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات، وحينئذ يجوز أن يكون زائدًا في البعض، وعينًا في البعض، أو جزأ في البعض، فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات، ولا تركبها من أجزاء غير متناهية.

أجيب بأن اختلاف الوجود في العروض والعين والدخول غير متصور؛ لأنه إن اقتضىٰ العروض ينبغي أن يكون كذلك في الجميع، وإن اقتضىٰ أن يكون عينًا أو جزأ، فكذلك، فإن قيل: لا نسلم وجوب الاستواء فيها، وإنما يلزم ذلك أن لو كان من المفهومات المتواطئة، وهو ممنوع؛ لأنه مشكك.

أجيب بأنه إذا كان مشككًا يكون زائدًا في الجميع، وهو المطلوب، وبهذا يندفع أيضًا ما قيل: من أنه إذا كان الوجود جنسًا للماهيات يكون عرضًا عامًا للفصول، فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات إلىٰ فصول، وأيضًا الجنس إنما يكون عرضًا عامًا للفصول، فيما إذا كان الجنس غير الوجود، وأما إذا كان هو الوجود، فلا.

قال: **(احتج الشيخ بأنه لو زاد لقام بالمعدوم، قلنا: بل بالماهية من حيث هي هي)**.

أقول: احتج الشيخ أبو الحسن الأشعري علىٰ أن الوجود غير زائد علىٰ الماهية بأنه لو زاد الوجود علىٰ الماهية لقام الوجود بالمعدوم، واللازم باطل، أما الملازمة، فلأن الوجود إذا كان زائدًا علىٰ الماهية تكون الماهية غير موجودة في نفسها، فيكون الوجود قائمًا بالمعدوم، وأما بطلان اللازم، فلامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه.

أجاب المصنف بأنّا لا نسلِّم أن الوجود إذا كان زائدًا علىٰ الماهية يكون قائمًا بالمعدوم، بل يكون الوجود قائمًا بالماهية من حيث هي هي، لا بالماهية الموصوفة بالوجود أو العدم، لا يقال: الماهية من حيث هي هي إما أن تكون موجودة أو معدومة؛ إذ لا واسطة بينهما، فإن كان الأول يلزم أن لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود، وإن كان الثاني يلزم أن يكون الوجود قائمًا بالمتصف بنقيضه، وهو محال؛ لأنا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة، ولا معدومة علىٰ أن معنىٰ مفهوم الماهية من حيث هي هي ليست نفس أحدهما، ولا أحدهما داخلًا فيها لا علىٰ معنىٰ أن مفهوم الماهية من حيث هي هي منفكة عن أحدهما، فإنه يمتنع انفكاكها عن أحدهما، وإلا يلزم الواسطة، وإذا

كانت الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة، ولا معدومة بالمعنىٰ المذكور، لم يلزم الواسطة، ولا امتناع قيام الوجود بها.

واعلم أن زيادة الوجود علىٰ الماهية في التعقل علىٰ معنىٰ أن العقل إذا تصور الماهية لم يجدها نفس الوجود، ولا مشتملة علىٰ الوجود، بل وجد الوجود غير نفسها، وغير داخل فيها، فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض، فإن الماهية ليس لها وجود منفرد، ولعارضها المسمىٰ بالوجود وجود آخر، فيحل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم، بل الماهية إذا كانت فكونُها وجودُها، والماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل، فلا يكون الوجود زائدًا إلا في العقل.

قال: (**وأما في الواجب، فلوجوه:**

الأول: أنه لو تجرد لتجرد لغيره، وإلا لتنافت لوازمه، فيكون ممكنًا قيل: تجرده لعدم الموجب لعروضه، قلنا: فيحتاج إلىٰ عدمه. قيل: الوجود مشكك. قلنا: إن سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة، وإلا يلزم تركب الوجود، أو المباينة الكلية بين الوجودين، وقد بان فسادهما، وأيضًا، فالواقع علىٰ أشياء بالتشكيك لابد وأن يكون من عوارضها، فالمعروضات إن تماثلت، أو تجانست باعتبار آخر، لزم المحالان المذكوران، وإن تباينت كان كل واحد منهما مخالفًا بالذات للآخر، ومشاركًا له في مفهوم هذا العارض، وهو عين المدعىٰ.

الثاني: مبدأ الممكنات لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود، وإلا لكان السلب جزأ منه قيل: التجرد شرط تأثيره.

قلنا: فيكون كل وجود سببًا، إلا أن الأثر تخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله.

الثالث: أن وجوده معلوم، وذاته غير معلوم، فوجوده غير ذاته).

أقول: لما فرغ من بيان كون الوجود زائدًا في الممكنات شرع في الاحتجاج علىٰ أن الوجود زائد في الواجب، وذكر فيه ثلاثة وجوه:

الأول: تقريره أنه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدًا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد؛ لأن الوجود مشترك بين الواجب والممكنات، ووجود الواجب لا يكون زائدًا عليه، فيلزم أن يكون الواجب عبارة عن الوجود، أي الوجود الذي لا يكون عارضًا، وحينئذ لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود، واللازم باطل، فالملزوم مثله، أما الملازمة فلأنه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود، فيكون التجرد لازمًا لذات الوجود من حيث هو هو، والوجود في الممكنات عارض، فلا يكون مقتضيًا للتجرد في الممكنات، فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو هو، وهو محالٌ؛ فثبت أنه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره، وأما بطلان اللازم، فلأنه لو تجرد الوجود في الواجب لعلة غيره لكان ممكنًا، وهو محال، ولو قرر هذا الوجه بهذا الوجه، وهو أن الوجود المشترك بين الواجب والممكنات، إما أن يقتضي التجرد، أو يقتضي اللاتجرد، أو لا يقتضي التجرد، ولا اللاتجرد، والأول يقتضي التجرد في الممكنات أيضًا، والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب أيضًا، والثالث يقتضي أن يكون كل من التجرد، واللاتجرد لعلة غير الوجود، فيلزم أن يكون الواجب ممكنًا لكان أولىٰ. قيل: المفتقر إلىٰ العلة اللاتجرد الذي هو العروض، وأما التجرد

الذي هو اللاعروض، فلا يفتقر إلىٰ العلة، بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض؛ لأن التجرد هو عدم العروض، فيكفي فيه عدم الموجب للعروض.

أجاب المصنف عنه بما يمكن تقريره من وجهين:

أحدهما: أنه حينئذ يحتاج الواجب إلىٰ عدم الموجب للعروض، وعدم الموجب للعروض غير الواجب، فيحتاج الواجب إلىٰ غيره، فيكون ممكنًا.

وثانيهما: أنه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب إلىٰ عدمه؛ لأن الموجب لعروض الوجود للماهيات إنما هو الواجب.

قيل: الوجود ليس طبيعة نوعية حتىٰ يلزم تساوي أفراده في التجرد واللاتجرد، بل الوجود مشكك، أي مقول علىٰ أفراده بالتشكيك، والمقول علىٰ الإفراد بالتشكيك لا يلزم تساوي أفراده التي هي ملزوماته في التجرد، واللاتجرد لاختلافها حينئذ بالماهية، واعتبر النور المقول بالتشكيك علىٰ الأنوار، مع أن نور الشمس يقتضي إبصار الأعشىٰ، ونور غير الشمس لا يقتضي إبصاره.

أجاب المصنف بأنّا لا نسلم أن الوجود مقول بالتشكيك، فإن الوجود مقول علىٰ وجود الواجب، وعلىٰ وجود الممكن بالتساوي، ولئن سلم أن الوجود مشكك، فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب، ووجود الممكنات في تمام الماهية؛ لأن التشكيك إذا كان مانعًا من مساواة وجود الواجب، ووجود الممكنات في تمام الحقيقة يلزم تركب الوجود الذي هو الواجب، أو المباينة الكلية بين الوجودين أي وجود

الواجب، ووجود الممكنات، واللازم باطل، فالملزوم مثله. أما الملازمة، فلأنه إذا كان التشكيك مانعًا من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب، ووجود الممكنات متخالفين في تمام الحقيقة، فلا يخلو حينئذ إما أن يكون بين الوجودين ذاتي مشترك أولًا.

والأول يستلزم التركيب في الوجود الذي هو الواجب، والثاني يستلزم المباينة الكلية بين الوجودين، وأما بطلان اللازم، فلأنه قد بان فساد تركيب الوجود الذي هو الواجب، وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبيَّنَ أنَّ لوجود معنىٰ مشترك بين الواجب والممكن، وإذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب، ووجود الممكنات متساويين في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب، ووجود الممكنات متساويين في تمام الحقيقة، فيلزم تساويهما في اللوازم، فيمتنع تنافي لوازمهما، وأيضًا الواقع علىٰ أشياء بالتشكيك لابد وأن يكون من عوارض تلك الأشياء؛ لأن وقوع الماهية، وذاتياتها علىٰ الأفراد بالتساوي، فلا يكون مقولًا بالتشكيك، فالمعروضات إن تماثلت أو تجانست باعتبار آخر غير الوجود؛ لأن الوجود إذا كان من عوارض وجود الواجب، ووجود الممكنات لم تكن المعروضات التي هي الوجودات الخاصة متجانسة باعتبار الوجود، بل التجانس باعتبار آخر غير الوجود لزم المحالان المذكوران، وهما تنافي اللوازم علىٰ تقدير التماثل، وتركب الوجود الواجب علىٰ تقدير التجانس، وإن تباينت المعروضات أي وجود الواجب، ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينًا لغيره بالذات مخالفًا له في الحقيقة، ومشاركًا للآخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك، فيكون الواجب حقيقة

مخالفة للمكنات، ومشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد علىٰ حقيقته، وهو عين المدعىٰ، ولقائل أن يقول: الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب، ووجود الممكنات مقول علىٰ الوجودات التي هي أفراده بالتشكيك؛ لأن المقول بالتشكيك هو كلي واقع علىٰ أفراده لا علىٰ سواء، بل علىٰ اختلاف إما بالتقدم والتأخر مثل وقوع الكم المتصل علىٰ المقدار، وعلىٰ البياض الحاصل في محله، وإما بالأولوية وعدمها كوقوع الواحد علىٰ ما لا يقسم أصلًا، وعلىٰ ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد، وإما بالشدة، والضعف كوقوع الأبيض علىٰ الثلج والعاج، ووقوع الوجود علىٰ الوجودات التي هي عوارض الماهيات محتو لهذه الاختلافات، فإنه يقع علىٰ وجود العلة، ووجود معلولها بالتقدم والتأخر، وعلىٰ وجود الجوهر، ووجود العرض بالأولوية وعدمها، وعلىٰ وجود القار ووجود غير القارّ- بالشدة والضعف-، فيكون الوجود مقولًا بالتشكيك علىٰ الوجودات.

وأما قوله: «فالتشكيك لا يمنع مساواة الأفراد في تمام الحقيقة»، فغير مستقيم.

قوله: «وإلا يلزم التركيب أو المباينة الكلية بين الوجودين».

قلنا: المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي الاشتراك في العارض، فجاز أن يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينًا بالكلية للأفراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الأفراد.

وأما قوله: «وإن تباينت المعروضات كان كل منهما مخالفًا لغيره بالذات، ومشاركًا له في مفهوم هذا العارض، وهو عين المدعي مع أنه

مناف لما قيل أولًا، فباطل أما أنه مناف لما قيل أولًا؛ فلأن ما قيل أولًا هو أنه لا يمنع التشكيكُ المساواةَ في تمام الحقيقة، فقد أوجب تحقق المساواة مع التشكيك، وتباين المعروضات بالكلية علىٰ تقدير التشكيك مناف له، وأما أنه باطل، فلأن المدعي أن وجوده الخاص زائد علىٰ ماهيته كالوجود الخاص للممكنات، وهذا لم يلزم من التشكيك من مباينة المعروضات بالكلية، بل التشكيك يقتضي كور الوجود المطلق عارضًا زائدًا علىٰ الوجودات الخاصة، والمباينة في المعروضات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب الوجود الخاص للممكنات، وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضًا في الواجب كما في الممكنات، والمدعي ليس إلا هذا.

الوجه الثاني أنه لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده، أي من حيث هو هو من غير اعتبار شيء آخر، واللازم باطل، أما الملازمة، فلأن مبدأ الممكنات هو الواجب، والواجب هو الوجود المجرد، وليس لقيد التجرد مدخل في التأثير، وإلا لكان السلب جزأ من مبدأ الممكنات، وهو محال، وأما بطلان اللازم، فلأنه لو كان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدئية؛ لأن كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو هو، وهو محال.

قيل: لا نسلم أن مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد للزم أن يكون السلب جزأ من المبدأ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان التجرد جزأ من المؤثر، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن يكون التجرد شرط تأثير المبدأ لا جزأه، ويجوز أن يكون السلب شرط تأثير المؤثر.

أجاب المصنف بأنه حينئذ يكون كل وجود سببًا، إلا أنه تخلف عنه أثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول، ولقائل أن يقول: مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب، وهو مباين لوجود الممكنات، ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب، ولوجود الممكنات، فلا يلزم أن يكون كل وجود مشاركًا للواجب في كونه سببًا.

الوجه الثالث: أن وجود الواجب معلوم؛ لأن وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة، وذاته غير معلوم، فوجوده غير ذاته، وحينئذ إما أن يكون الوجود داخلًا في ذاته، فيلزم التركيب، أو خارجًا عن ذاته، فيكون زائدًا، ولقائل أن يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض لا الوجود الخاص الذي هو عين ذاته، ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذي هو عارض بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته، فلا يلزم أن يكون الوجود الخاص زائدًا.

قال: **(احتج الحكماء بأن وجوده لو زاد لاحتاج إلىٰ معروضه، فاحتاج إلىٰ سبب مقارن في عروضه له، فتتقدم ذاته بالوجود علىٰ وجوده، فيلزم التسلسل، أو مباين، فيكون ممكنًا، وأجيب بأن العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود، فإن ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها، وأجزاء الماهية علة لقوامها مع أن تقدمها ليس بالوجود)**.

أقول: احتج الحكماء علىٰ أن وجوده عين ذاته بأن وجوده لو زاد لاحتاج إلىٰ معروضه؛ لأن الوصف العارض يحتاج إلىٰ موصوفه المعروض، فيكون وجوده ممكنًا؛ لأن المحتاج إلىٰ الغير ممكن، فيحتاج وجوده سبب إما مقارن، وهو ذاته، أو صفة من صفاتها، فيلزم تقدم ذاته

بالوجود علىٰ وجوده، ثم الكلام في ذلك كالكلام في الأول، ويلزم التسلسل، وإما مباين، فيحتاج واجب الوجود في وجوده إلىٰ غيره، فيكون ممكنًا.

وأجيب بأنّا نختار أن احتياج الوجود إلىٰ سبب مقارن هو ذاته.

قوله: «فيلزم تقدم ذاته بالوجود علىٰ وجوده».

قلنا: لا نسلم، فإن العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود علىٰ معلولها؛ فإن ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع أنها غير متقدمة بالوجود علىٰ وجودها، وإلا يلزم التسلسل، وأيضًا أجزاء الماهية علة لقوامها مع أنها غير متقدمة عليها بالوجود.

قال: **(فرع اتصاف الشيء بالوجود ليس لأجل صفة قائمة به، فإن قيام الصفة به فرع علىٰ كونه موجودًا، فلو تعلل كونه موجودًا لزم الدور)**.

أقول: لما كان السبب المقارن أعم من أن يكون الذات، أو الصفة، وكون السبب المقارن هو الصفة أخص منه، والعام كلي، والخاص جزئي إضافي بالنسبة إليه، والجزئي فرع الكلي جعل هذه المسألة فرعًا لكون وجود الواجب زائدًا، فنقول: ماهية الشيء قد يكون سببًا لصفة من صفاته كالأربعة للزوجية، وقد يكون صفة لها سببًا لصفة أخرىٰ، مثل الصفة للخاصة ككون الناطقية سببًا للمتعجبية، ومثل الخاصة للخاصة ككون المتعجبية سببًا للضاحكية، وأما اتصاف الشيء بالوجود، فليس لأجل صفة أخرىٰ قائمة بالشيء، فإن قيام الصفة بالشيء فرع علىٰ كونه موجودًا، فلو علل كون الشيء موجودًا بقيام الصفة به لزم الدور، فتعين أن يكون الوجود إذا كان زائدًا علىٰ ماهية الواجب يكون سببه

المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف، ولا المباين، ولقائل أن يقول: الماهية من حيث هي هي يمتنع أن تكون علة للوجود، والمنازع مكابرٌ بمقتضىٰ عقله؛ لأن بداهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود، والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان؛ لأن قابل الوجود مستفيد للوجود، فيمتنع أن يكون موجودًا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود، فإنه معط للوجود، والمعطي المفيد للوجود يمتنع أن لا يكون موجودًا، وإلا انسد باب إثبات الصانع.

وأما القابل للوجود، فليس بقابل له في الأعيان، وإلا يلزم أن يكون للقابل وجود منفرد في الأعيان، ولعارضه الذي هو الوجود أيضًا وجود حتىٰ يجتمعا اجتماع الحال، والمحل كالجسم بالنسبة إلىٰ البياض، وهو باطل، بل كون الماهية هو وجودها، واعتبار الماهية منفردة عن الوجود إنما هو في العقل لا بأن تكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل، فإن كونها في العقل وجودها العقلي كما أن كونها في العين وجودها العيني، بل بأن العقل من شأنه أن يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود أو عدم، وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارًا لعدمه، فإذا اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي بالماهية إنما تكون قابلة للوجود في العقل، فلا يمكن أن تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل، وأما أجزاء الماهية كالجنس والفصل، فإنها علة للماهية لا للوجود، فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود علىٰ الوجود.

قال: (**الرابع في أن المعدوم ليس بثابت؛ لأن المعدوم إن كان مساويًا للمنفي، أو أخص منه، صدق كل معدوم منفي، وكل منفي ليس**

بثابت، فالمعدوم ليس بثابت، وإن كان أعم منه لم يكن نفيًا صرفًا، وإلا لما بقي فرق بين العام والخاص، فكان ثابتًا، وهو مقول علىٰ المنفي، فالمنفي ثابت هذا خلف).

أقول: المبحث الرابع في أن المعدوم ليس بشيء لا خلاف في أن المنفي أي الممتنع لذاته ليس بشيء في الخارج، وإنما الخلاف في أن المعدوم الممكن هو شيء في الخارج علىٰ معنىٰ أن له تقررًا في الخارج منفكًا عن الوجود، فمن قال: إن الوجود عين الماهية لا يمكنه أن يقول بأن المعدوم الممكن شيء في الخارج، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو الوجود والعدم، وأما الذين قالوا: الوجود زائد علىٰ الماهية، فقد اختلفوا فيه، فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئًا ثابتًا في الخارج، وهو مذهب المتكلمين من أصحابنا، وأبي الهذيل، وأبي الحسين البصري من المعتزلة، والحكماء، ومنهم من زعم المعدوم الممكن شيء متقرر ثابت في الخارج منفكًا عن الوجود، وهو مذهب سائر المعتزلة، واحتج المصنف علىٰ أن المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بأن المعدوم إن كان مساويًا للمنفي، أو أخص منه مطلقًا، صدق كل معدوم منفي، ولا شيء من المنفي بثابت في الخارج، فلا شيء من المعدوم بثابت في الخارج، وهو المطلوب، وإن كان المعدوم أعم مطلقًا من المنفي لم يكن المعدوم نفيًا محضًا؛ لأنه لو كان نفيًا محضًا لم يكن فرق بين العام والخاص، وإذا لم يكن نفيًا محضًا كان ثابتًا، وهو متمول علىٰ المنفي، فيصدق قولنا: كل منفي معدوم؛ لصدق العام علىٰ كل أفراد الخاص، وكل معدوم ثابت، فكل منفي ثابت هذا خلف. قيل: وفيه نظر، فإن المعدوم إذا كان أعم من المنفي يكون بعض أفراده ثابتًا،

فلا يصدق قولنا: **(كل معدوم ثابت)**، فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية حينئذ.

وأجيب عنه بأنه إذا لم يكن المعدوم ثابتًا لم يكن المعدوم الممكن ثابتًا؛ لأن المعدوم الممكن أخص مطلقًا من المعدوم المطلق الأعم لصدق المعدوم علىٰ جميع أفراد المعدوم الممكن، وعلىٰ جميع أفراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق علىٰ جميع أفراد الخاص، وإذا لم يكن الأعم المطلق ثابتًا لم يكن الأخص المطلق ثابتًا، ولقائل أن يقول: المعدوم إذا كان أعم من المنفي لا يقتضي أن يكون ثابتًا مطلقًا، بل بعض أفراده ثابت، وهو المعدوم الممكن، وبعضها ليس بثابت، وهو المنفي، فإن قيل: إذا لم يكن ثابتًا يكون نفيًا محضًا، فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم، وبين الخاص الذي هو المنفي.

أجيب بأنّا لا نسلِّم أنه إذا لم يكن ثابتًا يكون نفيًا محضًا، بل يكون أعم من المنفي المحض، ويكون الفرق بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم علىٰ المعدوم الممكن، وعدم جواز صدق المنفي علىٰ المعدوم الممكن، والحق أن المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج، ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضىٰ عقله، فإن العقل يحكم بالبديهة أن المعدوم لا ثبوت له في الخارج، فالاحتجاج علىٰ أن المعدوم ليس بشيء في الخارج علىٰ وجه البرهان لا يمكن، بل إنما يمكن إلزام الخصم بطريق الجدل، وهو أن القائلين بأن المعدوم شيء قد أثبتوا القدرة، وهي الصفة المؤثرة، وبين إثبات القدرة والقول بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاةٌ؛ وذلك لأنه علىٰ تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيئًا في

الخارج انتفىٰ القدرة؛ لأنها لو ثبتت فتأثيرها إما في الذات، أو في الوجود، أو في اتصاف الذات بالوجود، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول، فلأن الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم.

وأما الثاني، فلأن الوجود عندهم حال، والحال غير مقدور.

وأما الثالث، فلأن اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرر في الخارج؛ لأنه لو ثبت في الخارج لكان متصفًا بالثبوت، فاتصافه بالثبوت أيضًا يكون ثابتًا، فيلزم التسلسل، وهو محال، وإذا لم يكن الاتصاف ثابتًا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير، وعلىٰ تقدير جواز التسلسل في الأمور الثابتة لا يكون الاتصاف من الأمور الموجودة في الخارج، وإلا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج، وهو المحال، وإذا لم يكن الاتصاف موجودًا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير، فثبت أنه علىٰ تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيئًا في الخارج انتفىٰ القدرة، فتكون المنافاة ثابتة بين إثبات القدرة، وبين إثبات أن المعدوم الممكن شيء في الخارج، فيكون أمرهم دائرًا بين نفي القدرة، ونفي أن المعلوم الممكن شيء.

قال: (**احتجت المعتزلة بأن المعدوم متميز لكونه معلومًا، ومقدورًا، ومرادًا بعضه دون بعض، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت، وبأن الامتناع نفي؛ لأنه صفة الممتنع المنفي، فالإمكان ثابت، فالمعدوم الموصوف به ثابت.**

وأجيب بأن الأول منقوض بالممتنعات، والخياليات، والمركبات، ونفس الوجود.

وعن الثاني بأن الإمكان والامتناع من الأمور العقلية علىٰ ما سنبينه).

أقول: اجتمعت المعتزلة علىٰ أن المعدوم ثابت بوجهين:

أحدهما: أن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت، أما أن المعدوم متميز، فثلاثة أوجه:

الأول: أن المعدوم معلوم، فإن طلوع الشمس غدًا معلوم الآن، وهو معدوم، وكل معلوم متميز، فإن كل أحد يميز بين الحركة التي يقدر عليها، وبين الحركة التي لا يقدر عليها، ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها، ومن مغربها.

الثاني: أن المعدوم مقدور لنا، فإن الحركة يَمنةً ويَسرةً مقدورة لنا، وهي معدومة، وكل مقدور متميز، فإنه يصح أن يقال: الحركة يمينة ويسرة مقدورة لنا، وخلق السماوات والأرض غير مقدور لنا، وهذا الامتياز حاصل لنا قبل دخول هذه الأشياء في الوجود، فلولا تميُّز هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال أن يقال: إنه يصلح منّا فعل كذا، ولا يصح منّا فعل كذا.

الثالث: أن المعدوم مراد، فإن الواحد منّا قد يريد شيئًا كلقاء لصديق، وقد يكره شيئًا آخر كلقاء العدو، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين، ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحالة أن يكون أحدهما مرادًا، والآخر مكروهًا، فثبت أن المعدوم الممكن متميز، وأما أن كل متميز ثابت، فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز، وثبوت الصفة للموصوف، فرع ثبوت الموصوف.

الوجه الثاني أن الامتناع نفي؛ لأنه، وصف الممتنع المنفي، فلو كان الامتناع ثابتًا لكان الممتنع الموصوف به ثابتًا؛ لأن ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف، لكن الممتنع ليس بثابت، فلا يكون الامتناع ثابتًا، وإذا لم يكن الامتناع ثابتًا يكون الإمكان ثابتًا؛ لأن أحد النقيضين إذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتًا، وإذا كان الإمكان ثابتًا يكون المعدوم الممكن المتصف بالإمكان ثابتًا، فثبت أن المعدوم الممكن ثابت.

وأجيب عن الأول بالنقض الإجمالي تقريره لو كان الاحتجاج المذكور صحيحًا لزم أن يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زئبق، وجبل من ياقوت، والمركبات التي تتألف عن اجتماع الأجزاء وتماسها علىٰ وجه مخصوص ثابتة في الخارج، وليس كذلك عندهم، وكذلك يلزم أن يكون الوجود ثابتًا في الخارج، وليس كذلك عندهم، وإنما قلنا: أنه يلزم ذلك؛ لأن هذه الأمور متميزة، وكل متميز ثابت في الخارج، فهذه الأمور ثابتة في الخارج.

والجواب أيضًا عن الوجه الأول بالمنع علىٰ سبيل التفصيل، وهو أن يقال: إن أريد بالتميز التميز في الذهن، فالصغرىٰ مسلمة، والكبرىٰ ممنوعة، فإنه لا يلزم من كون الشيء متميزًا في الذهن ثبوته في الخارج، وإلا لزم أن تكون الخياليات والممتنعات، والمركبات ثابتة في الخارج، وليس كذلك بالاتفاق، وإن أريد التميز في الخارج، فالكبرىٰ مسلمة، والصغرىٰ ممنوعة، فإن كون المعدوم معلومًا ومقدورًا، ومرادًا لا يقتضي تميزه في الخارج.

وأجيب عن الوجه الثاني بأن الإمكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الأمور الخارجية، فلا يلزم من كون أحدهما نفيًا كون الآخر ثابتًا في الخارج -كما سنبينه-.

قال: **(الخامس في الحال اتفق الجمهور علىٰ نفيه، وقال به القاضي أبو بكر منّا، وأبو هاشم من المعتزلة، وإمام الحرمين أولًا، واحتجوا علىٰ ذلك بأن الوجود وصف مشترك ليس بموجود، وإلا لتساوىٰ غيره في الوجود، فيزيد وجوده، ويلزم التسلسل، ولا بمعدوم؛ لأنه لا ينصف بمنافيه، وبأن السواد يشارك البياض في اللونية، ويخالفه في السوادية، فإن وجدا كان أحدهما قائمًا بالآخر، وإلا لاستغنىٰ كل منهما عن الآخر، فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة، وإذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض، وهو محال لما سنذكره، وإن عدما، أو أحدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم، وهو ظاهر الامتناع، والجواب عن الأول أن الوجود موجود، ووجوده ذاته، وتميزه عن سائر الموجودات بقيد سلبي، فلا يتسلسل، وعن الثاني بأن اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم، إلا أن قيام إحداهما موقوف علىٰ قيام الأخرىٰ، أو إحداهما قائمة بالجسم، والأخرىٰ قائمة بها، والامتناع ممنوع، أو التركيب في العقل لا في الخارج، وفيه نظر).**

أقول: المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان أن المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال، اتفق الجمهور علىٰ نفي الحال، وقد عرفت معناه، وهو صفة غير موجودة، ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود، وقال بثبوت الحال القاضي أبو بكر منَّا، وأبو هاشم، وأتباعه من المعتزلة، وإمام الحرمين أولًا، فإنهم أثبتوا الواسطة

بين الموجود والمعدوم، وسموها بالحال لنا أن بديهة العقل حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه، فأما أن يكون له تحقق بوجه ما، أو لا يكون له تحقق بوجه ما، أو لا يكون، والأول هو الموجود، والثاني هو المعدوم، ولا واسطة بين القسمين، اللهم إلا أن يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا، فحينئذ قد ثبت الواسطة، ويصير البحث لفظيًا، واحتج المثبتون للحال بوجهين:

الأول: أن الوجود وصف مشترك بين الموجودات، ولا شك أن الماهيات متخالفة، وما به الاشتراك أعني الوجود غير ما به لامتياز، فوجود الأشياء مخالف لماهياتها، والوجود ليس بموجود؛ لأنه لو كان موجودًا لكان مساويًا لغيره في الوجود؛ لأن الوجود وصف مشترك بين الموجودات، ولا شك أن الوجود مخالف للماهية بوجه ما، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر، ويزيد وجوده علىٰ ماهيته، ويلزم التسلسل، ولا معدوم؛ لأن العدم مناف للوجود، والشيء لا يتصف بمنافيه، فيكون الوجود لا موجودًا ولا معدومًا وما هو وصف للموجود، فيكون الوجود وصفًا قائمًا بالموجود، وليس بموجود، ولا معدوم، فيكون حالًا.

الثاني: أن السواد يشارك البياض في اللونية، وليس الاشتراك في الاسم، بل في المعنىٰ، ويخالفه في فصله المختص به يجب أن يكون أحدهما قائمًا بالآخر؛ لأنه لو لم يقم أحدهما بالآخر لاستغنىٰ كل واحد منهما عن الآخر، وإذا استغنىٰ كل واحد منهما عن الآخر امتنع أن يلتئم منهما حقيقة واحدة، وإذا كان أحدهما قائمًا بالآخر لزم قيام العرض

بالعرض، وأن عدم الجنس والفصل، أو عدم أحدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم، وهو ظاهر الامتناع، والجواب عن الأول أن الوجود موجود.

قوله: «لو كان الوجود موجودًا لساوىٰ غيره من الماهيات في الوجود، وكان مخالفًا لها في خصوصياتها، فيكون للوجود وجود آخر، ويزيد وجوده علىٰ ماهيته».

قلنا: تميز الوجود عن سائر الموجودات بقيد سلبي، وهو أن وجود الوجود ليس بعارض للماهية، بل وجود الوجود عينه، فلا يلزم التسلسل، ولقائل أن يقول: إن الوجود ليس بموجود في الخارج، فإن الموجود شيء له الوجود، وذلك الشيء لما نفس الوجود أو غيره، وكلاهما محال، أما الأول، فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه؛ لأن ثبوت الشيء للشيء نسبة تقتضي تغاير المنتسبين. وأما الثاني، فلامتناع أن يكون الوجود غيره، بل الجواب أن الوجود لا يرد عليه هذه القسمة، وهي قولنا: إما أن يكون الوجود موجودًا، أو معدومًا لامتناع انقسام الشيء إلىٰ الموصوف به، وبمنافيه؛ إذ لا يصح أن يقال: السواد إما أسود أو أبيض، أو الضرب إما مضروب، أو ليس بمضروب، ولئن سلم أن الوجود يقبل هذه القسمة، فتختار أن الوجود موجود في الذهن، فلا يكون قائمًا بالموجود في الخارج، فلا يكون حالًا، والجواب عن الثاني أن اللونية، والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم، لكن قيام إحداهما بالجسم موقوف علىٰ قيام الأخرىٰ به، ولا نسلم أنه لو لم يقم إحداهما بالأخرىٰ لاستغنىٰ كل منهما عن الأخرىٰ، فإنه إذا لم يقم إحداهما بالأخرىٰ، وكان قيام إحداهما بالجسم موقوفًا علىٰ قيام الأخرىٰ

به يكون إحداهما محتاجة إلىٰ الأخرىٰ، فلا يستغنىٰ كل منهما عن الأخرىٰ، أو إحداهما قائمة بالجسم، والأخرىٰ قائمة بالتي قامت بالجسم.

قوله: «يلزم قيام العرض بالعرض».

قلنا: مسلم، وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع، أو نقول: التركيب بين اللونية والسوادية في العقل، وكل منهما موجود في العقل لا في الخارج، فلا يكونان قائمتين بالموجود في الخارج، فإن الجنس والفصل والنوع جميعًا موجود في الخارج بوجود واحد، فإن جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع، فلا يكون حالًا، وفيه نظر، فإنه لو كان التركيب في العقل يلزم أن يكون في الخارج أيضًا؛ لأن المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج، وإلا يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لأمر بسيط في الخارج، ولقائل أن يقول: المركب من الجنس والفصل إنما يلزم أن يكون مركبًا في الخارج إذا كان الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية كالحيوان والناطق، وأما إذا لم يكن الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية، فلا يلزم أن يكون المركب من الجنس والفصل مركبًا في الخارج كجنس العقل وفصله، فإن ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج، ولا امتناع من أن تكون صورتان عقليتان مطابقتين لأمر بسيط في الخارج، لا يقال: مطابقته لإحداهما تنافي مطابقته للأخرىٰ؛ لأنا نقول: إنما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقًا له، أما إذا كان المجموع مطابقًا له، فلا.

قال: (**الفصل الثالث في الماهية، وفيه مباحث:**

الأول: إن لكل شيء حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لما عداها، فالإنسانية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة، وإن لم تخل عن إحداهما، وتسمىٰ المطلق، والماهية بلا شرط شيء، فإن أخذت مع المشخصات واللواحق تسمىٰ مخلوطة، والماهية بشرط شيء، وهي موجودة في الخارج، وكذا الأول لكونه جزأ منه، وإن أخذت بشرط العراء عنها يسمىٰ مجردًا، والماهية بشرط لا شيء، وذلك المجرد إنما يكون في العقل، وإن كان كونه فيه من اللواحق إلا أن المراد تجريده عن اللواحق الخارجية، فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين أخصين تحت أعم، وهو المطلق، وبه ظهر ضعف ما زعم أفلاطون، وهو أن لكل نوع شخصًا مجردًا خارجيًا؛ لأنه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية).

أقول: لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية، وذكر فيه ثلاثة مباحث:

الأول: في نفس الماهية.

الثاني: في أقسامها.

الثالث: في التعين.

المبحث الأول في نفس الماهية، وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق، وغيرها الماهية مشتقة عما هو، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو، وبما نسبت إلىٰ ما هو؛ لأنها تقع جوابًا عنه، مثلًا إذا سئل عن زيد بما هو، فما به يجاب عن هذا السؤال: هو الحيوان الناطق، فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد، والماهية تطلق غالبًا علىٰ الأمر المتعقل والذات والحقيقة من المعقولات الثانية، فإنها عوارض تلحق

المعقولات الأُوَل من حيث هي في العقل، ولم يوجد في الأعيان ما يطابقها مثلًا المعقول من الإنسان، والحيوان يعرض له أنه ماهية، وليس في الأعيان شيء هو ماهية، بل في الأعيان إنسان أو فرس، أو غير ذلك، وكذا الحال في الذات، والحقيقة إذا عرفت هذا فنقول أن لكل شيء فرض -جزئيًا كان أو كليًا نوعًا، أو جنسًا، أو غيره- حقيقة، وذلك الشيء بتلك الحقيقة ذلك الشيء، وهي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض، أو مفارقة، مثلًا الإنسانية من حيث هي إنسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت أو مفارقة، مثل الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والكلي والجزئي، والعموم والخصوص إلىٰ غير ذلك من الاعتبارات العقلية، فإن الإنسان في نفسه لا واحد ولا كثير، ولا كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، أي لا يدخل شيء منها في مفهومه، وإن لم يخل عنها، ولو دخل أحد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الإنسان علىٰ ما ينافيه مثلًا لو دخلت الوحدة في مفهومه لما صدق الإنسان علىٰ الإنسان الكثير، فالماهية شيء، ومع واحد من هذه الاعتبارات شيء آخر، ولا يصدق أحد هذه الاعتبارات عليها إلا بضم زائد، وأما كونها ماهية، فبذاتها، فإن الإنسان إنسان بذاته لا بشيء آخر ينضم إليه، والإنسان واحد لا بذاته، بل يضم صفة الوحدة إليه، فإن الإنسان من حيث هو هو من غير التفات إلىٰ أن يقارنه شيء أولًا، بل يلتفت إلىٰ مفهومه من حيث هو هو يسمىٰ المطلق، والماهية بلا شرط شيء، وإن أخذ الإنسان مع المشخصات، واللواحق يسمىٰ مخلوطًا، والماهية بشرط شيء، وهو الموجود في الخارج، وكذا الأول أي المطلق موجود في الخارج؛ لأنه جزء من المخلوط الموجود في الخارج، وجزء الموجود في الخارج

موجود في الخارج، وإن أخذ الإنسان بشرط العراء عن المشخصات، واللواحق يسمىٰ المجرد، والماهية بشرط لا شيء، وذلك غير موجود في الخارج؛ لأن الوجود الخارجي أيضًا من العوارض، وقد فرض مجردًا عنها، بل إنما يكون في العقل، وإن كان كونه في العقل من اللواحق إلا أن المراد تجريده عن اللواحق الخارجية، فالمجرد، والمخلوط متباينان تباين أخصين مندرجين تحت أعم، وهو المطلق، وبما ذكر من أن المجرد لا يكون في الخارج، بل إنما هو في العقل، وأنه مباين للمخلوط، ظهر ضعف ما زعم أفلاطون من أن لكل نوع شخصًا مجردًا خارجيًا باقيًا مستمرًا أزلًا وأبدًا؛ لأنه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية، فيكون موجودًا في الخارج؛ لأنه جزء للمخلوط الموجود في الخارج، وجزء الموجود في الخارج موجود فيه، ويكون مجردًا عن المشخصات؛ لأنه قدر مشترك بين المخلوطات، والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع أن يكون مخلوطًا؛ لأن المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك، وأنه لا يفسد بفساد المخلوطات، وإنما ظهر ضعفه بما ذكر؛ لأن المجرد من المشخصات، واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج، والمجرد مباين للمخلوط، فلا يكون جزأ له.

قال: (**الثاني في أقسامها الماهية إما أن تكون بسيطة، أو مركبة خارجية أي ملتئمة من أجزاء متميزة في الخارج كالإنسان المركب عن البدن والروح، والمثلث المركب عن الخطوط، أو عقلية لا يتميز أجزاؤها في الخارج، كالمفارقات إن جعلنا الجوهر جنسًا لها، والسواد المركب من اللونية والسوادية، فالأجزاء إما أن تكون متداخلة كالأجناس والفصول، أو متباينة متشابهة كوحدات العشرة، أو متخالفة عقلية**

كالهيولي والصورة، أو خارجية محسوسة كأجزاء البدن، وأيضًا فإما أن تكون وجودية بأسرها حقيقية كما سبق، أو إضافية كأجزاء الأقرب، أو ممتزجة منهما كسرير الملك، وإما أن يكون بعضها وجوديًا، وبعضها عدميًا كأجزاء الأول).

أقول: المبحث الثاني في أقسام الماهية: الماهية إما أن تكون بسيطة، وهي ما لا جزء له، وإما أن تكون مركبة، وهي ما له جزء، ثم المركبة إما خارجية أي ملتئمة من أجزاء متميزة في الخارج بأن يكون لكل واحد من الأجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر؛ كالإنسان المركب من البدن، والروح إذا أردنا بالروح الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له، وكالمادة، والصورة للجسم، وكالمثلث المركب من السطح، والخطوط الثلاثة المحيطة به، والأولان مثالان للجوهر المركب الخارجي، والآخر مثال للعرض المركب في الخارج، وإما عقلية لا يتميز أجزاؤها في الخارج، أي لا يكون لكل منها وجود مستقل، بل جعل كل منها جعل الآخر في الخارج، وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الأجزاء، وإنما تكون الأجزاء متميزة في العقل كالمفارقات إن جعلنا الجوهر جنسًا، فإنه يحتاج حينئذ إلىٰ فصل يقومه، ولم يتميز جنسه، وفصله في الخارج؛ لأن جعلهما، وجعل النوع واحد، وكالسواد المركب من اللونية، وفصله المختص به الذي عبر المصنف عنه بالسوادية، فإن جنس السواد لا يتميز عن فصله في الخارج؛ لأنه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله في الخارج، فإن كان كل منهما محسوسًا يلزم أن يكون إحساسنا بالسواد إحساسًا بمحسوسين، وهو باطل بالضرورة، وإن كان أحدهما محسوسًا، والمحسوس هو السواد، فيلزم

أن يكون أحدهما داخلًا في طبيعة الآخر، وهو محال، وإن لم يكن واحد منهما محسوسًا، فعند اجتماعهما إن لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسًا، وإن حدثت هيئة محسوسة، فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل، فتكون خارجة عنهما عارضة لهما، وتلك الهيئة هي السواد المحسوس، فلا يكون التركيب في السواد المحسوس، بل في فاعله وقابله، وفيه نظر؛ إذ لا نسلِّم أنه إن حدثت هيئة محسوسة يلزم أن تكون عارضة لهما، وإنما يلزم أن لو لم تكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن لا يكون كل منهما محسوسًا بانفراده، ويكون مجموعه هيئة محسوسة حادثة، فلا تكون عارضة لهما، بل متقومة بكل منهما، فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها، والحق أن الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي؛ إذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم أن لا يكون أحدهما محمولًا علىٰ الآخر بالمواطأة، ولا يكونان محمولين علىٰ النوع بالمواطأة؛ إذ يمتنع أن يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرًا له في الوجود، وهذا ضروري، فإن أحد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر.

فإن قيل: تغاير الوجود في الخارج لو اقتضىٰ امتناع الحمل بالمواطأة لكان التغاير في الوجود الذهني أيضًا مقتضيًا لامتناع الحمل بالمواطأة، فإن أحد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر، فلا يكون الجنس متميزًا عن الفصل في الوجود الذهني أيضًا أجيب بأن التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني علىٰ الفصل والنوع، ولا يقتضي امتناع حمل

الجنس مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي، فإن قيل: يعتبر هذا أيضًا في الوجود الخارجي، فإن الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي أجيب بأن اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي إنما هو في العقل، فالأجزاء إما أن تكون متباينة أو متداخلة؛ وذلك لأن أجزاء الماهية إما أن يكون بعضها أعم من البعض، أو لا يكون، والأول يسمىٰ متداخلة كالأجناس والفصول، والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة، أو متخالفة معقولة كالهيولي والصورة للجسم، أو محسوسة كأعضاء البدن، والبلقة المركبة من السواد والبياض، وأيضًا الأجزاء إما أن تكون وجودية بأسرها، أو بعضها وجودية، وبعضها عدمية، فإن كانت وجودية بأسرها، فلا يخلو إما أن تكون كلها حقيقية أو إضافية، أو ممتزجة بأن يكون بعضها حقيقية وبعضها إضافية، فإن كان كلها حقيقية، فكما سبق كالهيولي والصورة، ووحدات العشرة، وإن كان كلها إضافية كأجزاء الأقرب والأبعد، فإنهما مركبان من إضافة عارضة لإضافة أخرىٰ، وإن كانت ممتزجة منهما، فكسرير الملك، فإنه مركب من الجسم المخصوص، ومن إضافته إلىٰ الملك، وإن كان بعضها وجوديًا، وبعضها عدميًا كأجزاء الأول، فإن الأول مركب من وجودي، وهو كونه مبدأ لغيره، وعدمي، وهو أنه لا مبدأ له.

قال: **(فروع:**

الأول قيل: البسائط غير مجعولة؛ إذ المحوج إلىٰ السبب هو الإمكان، وهو إضافة، فلا يعرض لها. قلنا: اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة إلىٰ وجودها).

أقول: رتب المصنف علىٰ مبحث أقسام الماهية، فروضها ثلاثة:

الأول: للبسيط.

الثاني: للمركب من الأجزاء المتميزة.

الثالث: للمركب من الأجزاء المتداخلة.

الأول قيل: البسائط غير مجعولة؛ لأنها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة إلىٰ سبب، فتكون ممكنة؛ إذ المحوج إلىٰ السبب هو الإمكان، لكن البسائط لا تكون ممكنة؛ لأن الإمكان إضافة، فلا يعرض للبسائط؛ لأن الإضافة تقتضي الاثنينية، ولا اثنينية في البسائط.

أجاب المصنف بأنَّا لا نسلِّم أن البسائط لا تكون ممكنة.

قوله؛ لأن الإمكان إضافة.

قلنا: مسلم.

قوله: فلا يعرض للبسائط.

قلنا: ممنوع.

قوله؛ لأن الإضافة تقتضي الاثنينية.

قلنا: مسلم.

قوله: ولا اثنينية في البسائط.

قلنا: إن أراد أن البسائط لا اثنينية فيها بحسب مقوماتها، فمسلم، لكن عروض الإمكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المقومات؛ لأن الإمكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة إلىٰ وجودها، فهو مقتضىٰ للاثنينية باعتبار الماهية والوجود، والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار، ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسائط، وإن أراد أن البسائط

لا اثنينية فيها أصلًا، فهو ممنوع، فإن البسائط لا اثنينية باعتبار الماهية والوجود.

قال: **(الثاني المركب إن قام بنفسه استقل أحد أجزائه، وقام الباقي به، وإن قام بغيره قام به جميع أجزائه، أو بعضه به، والآخر بالقائم به)**.

أقول: الفرع الثاني المركب إن قام بنفسه، أي لا يفتقر في تقومه إلىٰ محل يقوم به، استقل أحد أجزائه، أي يكون قائمًا بنفسه لا يقوم بمحل، وقام الباقي من الأجزاء بذلك الجزء المستقل، وذلك كالجسم المركب من الهيولي والصورة، فإن الجسم قائم بنفسه؛ لأنه لا يفتقر إلىٰ محل يقوم به، فاستقل أحد أجزائه، وهو الهيولي، فإنها لا تكون في محل، وقام الصورة بالهيولي؛ لأن الصورة حالة في الهيولي، وإن قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع أجزائه عند من لا يجوِّز قيام العرض بالعرض، أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به، والجزء الآخر بالقائم بالغير عند من يجوِّز قيام العرض بالعرض، وذلك كالحركة السريعة، فإنها مركبة من الحركة والسرعة، وقائمة بالجسم، فالحركة قائمة بالجسم، والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم.

قال: **(الثالث قيل: يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس، وإلا فإما أن يكون الجنس علة له، فيلزمه وجود الفصل كلما وجد الجنس، أو لا يكون؛ فيستغني كل منهما عن الآخر، فيمتنع التركيب منهما. قلنا: إن أردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة، فلا يلزم من عِلِيَّة الجنس استلزامه للفصل، وإن أردتم به ما يوجبه، فلا يلزم من عدم عِلِيَّة أحدهما للآخر الاستغناء به مطلقًا لجواز أن يكون الفصل أمرًا حالًا في الجنس)**.

أقول: الفرع الثالث. قيل: يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس؛ لأنه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس، فلا يخلو إما أن يكون الجنس علة للفصل، أو لا يكون، فإن كان الجنس علة للفصل، فيلزم الفصل الجنس، وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل، وإن لم يكن الجنس علة للفصل يلزم أن يستغني كل من الجنس، والفصل عن الآخر، فيمتنع أن يتركب مهما حقيقة واحدة.

قال المصنف: إن أردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة أعم من أن تكون تامة، أو ناقصة، فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل؛ إذ لا يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول، وإن أردتم بالعلة ما يوجب المعلول أي العلة التامة، فلا يلزم من عدم علية أحدهما للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر؛ لجواز أن لا يكون أحدهما علة تامة للآخر، ويكون علة ناقصة له بأن يكون الفصل أمرًا حالًا في الجنس، والجنس علة ناقصة له، والحق أن الفصل علة لوجود الجنس علىٰ معنىٰ أن طبيعة الجنس في العقل أمر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لأنْ يكون أشياء كثيرة كل واحد هو هو محتاج إلىٰ أن يضيف إليه الذهن معنىٰ زائدًا يتحصل، ويتعين به، ويكون هو أحد هذه الأشياء، فهذا الزائد هو الفصل، وعليته بهذا المعنىٰ لا يمكن منعها، وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ؛ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس، فلا يكون علة للجنس، وإلا لزم تقدمه بالوجود عليه، فيمتنع أن يكون هو بعينه الفصل.

قال: **(الثالث في التعيين الماهية من حيث هي لا تأبىٰ الشركة، والشخص يأباها، فإذن فيه زائد وهو التشخص، ويدل علىٰ وجوده أمران:**

الأول: أنه جزء من الشخص الموجود، فيكون موجودًا.

الثاني: لو كان التعين عدميًا لكان عدمًا لتعين آخر، فيكون أحدهما ثبوتيًا، وهو مماثل للآخر، فيكونان ثبوتيين، ولقائل أن يمنع التماثل؛ إذ لو تماثلت لم يتحصل الشخص من انضمام التعيين إلىٰ الماهية؛ لأن ضم الكلي إلىٰ الكلي لا يفيد الجزئية).

أقول: المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث هي هي لا تأبىٰ الشركة، أي تصورها لا يمنع الشركة فيها، والشخص منها يأبىٰ الشركة أي نفس تصوره يمنع الشركة فيه، فإذًا لابد في الشخص من زائد، وهو التشخص أي التعين، فالتشخص وهو ما به منع تصور الشخص من وقوع الشركة فيه، زائدٌ علىٰ الماهية.

قال المصنف: ويدل علىٰ وجود التشخص في الخارج أمران:

الأول: أن التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج، وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج، وفيه نظر؛ لأنه إن أريد بالشخص معروض التشخص، فلا نسلِّم أن التشخص جزء له، بل التشخص عارض له، ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه، وإن أريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص، فلا نسلِّم أن الشخص بهذا المعنىٰ موجود في الخارج، فإن الشخص بهذا المعنىٰ من الأمور الاعتبارية.

الثاني: لو كان التعين أي التشخص عدميًا لكان عدمًا لتعين آخر، أو عدمًا للا تعين، أو عدمًا لغيره؛ وذلك لأن التعين لو كان عدميًا لم يكن عدمًا مطلقًا، بل مضافًا، والعدم المضاف منحصر في الثلاثة، والثالث باطل، وإلا يلزم من وجوده نفي التعين، ولم يتحقق غير يلزم من وجوده نفي التعين؛ لأن كل شيء فرض وجوده يستلزم التعين، والمستلزم للشيء يمتنع أن يكون وجوده مستلزمًا لارتفاعه.

والثاني وهو أن يكون التعين عدمًا للاتعين يقتضي أن يكون التعين وجوديًا؛ لأن اللا تعين عدمي، وعدم العدمي وجودي، والأول وهو أن يكون التعين عدمًا لتعين آخر يقتضي أن يكون أحد التعيين وجوديًا، والتعين الآخر مماثل له إذا تعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات تختلف بالخارجيات دون الفصول، فيكونان ثبوتيين.

قال المصنف: ولقائل أن يمنع التماثل؛ إذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين إلىٰ الماهية؛ لأنه حينئذ يكون التعين كليًا، والماهية كلية، وضم الكلي إلىٰ الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص إلىٰ ماهية النوع مثلًا الإنسان الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا، بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئيات في العارض، فلا يلزم تماثل التعينات، وأيضًا لا نسلم أن التعين إذا كان عدميًا يكون عدمًا لشيء آخر، بل يكون معدومًا، والمعدوم لا يكون عدمًا لشيء، وأيضًا لا نسلم أن اللا تشخص عدمي، فإن الشيء المعبر عنه بالعدول لا يلزم أن يكون عدميًا، واعتبر اللا معدوم، وعلىٰ تقدير أن يكون اللا تعين عدميًا لا يستلزم أن يكون التشخص وجوديًا؛ لأن اللا امتناع عدمي، والامتناع أيضًا كذلك.

قال: **(وأنكره المتكلمون لوجوه:**

الأول أنه لو زاد لتشاركت أفراد فيه، وتمايزت بتعين آخر، ولزم التسلسل.

وأجيب بأنه مقول علىٰ إفراده قولًا عرضيًا كالماهية، فإنها مخالفة بالذات، فلا حاجة لها إلىٰ تعينات أُخَر.

الثاني: اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعي تميزها، فيلزم الدور، ونوقض باختصاص الفصول بحصص الأجناس.

وأجيب بأنه يقتضي تميزها معه لا قبله.

الثالث: انضياف التشخص إلىٰ الماهية يستدعي وجودها لامتناع انضياف الموجود إلىٰ المعدوم، فوجودها إما أن يقتضي تعينًا آخر، ويلزم التسلسل أولًا، وهو المطلوب.

وأجيب بأن الوجود معه لا قبله).

أقول: أنكر المتكلمون كون التعين وجوديًا زائدًا علىٰ ماهية المتعين لوجوه ثلاثة:

الأول: لو زاد التعين علىٰ ماهية المتعين لتشاركت أفراد التعين في التعين؛ لأنه إذا كان وجوديًا زائدًا علىٰ ماهية المتعين يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات، وتمايزت التعينات التي هي أفراد التعين بتعين آخر؛ لأن تمايز الأفراد المتشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين، فيكون للتعين تعين آخر، والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين، ولزم التسلسل، وأجيب بأن تعين كل متعين له ماهية مخالفة لماهية تعين متعين آخر، نوعها منحصر في شخص التعين، والتعين المقول علىٰ التعينات مقول عليها قولًا عرضيًا كالماهية المقولة

علىٰ الماهيات التي هي الجوهر، وأنواعه، والعرض، وأجناسه كالكم، والكيف، والإضافة، فإن الماهية مقولة علىٰ الماهيات قولًا عرضيًا، وإذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن بعض بالذات، فلا حاجة إلىٰ تعينات أُخَر يمتاز بها بعضها عن البعض، فلا يكون للتعين تعين آخر، فلا يلزم التسلسل.

الثاني: لو زاد التعين علىٰ ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين أي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص المتعينات، وإلا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصًا بلا مخصص، لكن تميز الحصة موقوف علىٰ اختصاص هذا التعين بها، فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة علىٰ تميزها، وتميزها موقوف علىٰ الاختصاص، فيلزم الدور، ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الأجناس، فإنه بعينه جار فيه، فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الأجناس؛ لأنه حينئذ يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص، وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف علىٰ اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة، فيلزم الدور، فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة، لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة، فلا يكون هذا الدليل صحيحًا، وهذا نقض إجمالي لهذا الدليل.

وأجيب عن هذا الدليل أيضًا علىٰ سبيل التفصيل بأن اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص، فلا يلزم الدور.

الوجه الثالث: لو كان التعين وجوديًا زائدًا علىٰ ماهية المتعين، فانضياف الشخص إلىٰ الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعين إلىٰ الماهية التي هي المعدومة، فوجود الماهية إما أن يقتضي تعينًا آخر، فينقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل، أو لا يقتضي وجود الماهية تعينًا آخر، فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها، وهو المطلوب.

وأجيب بأن وجود الماهية مع انضياف التعين إليها، فلا يلزم التسلسل، ولا وجود الماهية بدون التعين، وإنما يلزم أحد الأمرين التسلسل، أو وجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين إلىٰ الماهية بعد وجود الماهية، وأما إذا كان معه، فلا.

قال: **(فرع، قال الحكماء: الماهية إن اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة، وإلا فيعلل تشخصها بتشخُّص موادها، وأعراض تكتنف بها، فيتعدد التشخصات بتعددها، قيل عليه: تشخص المواد، وعوارضها إن تعلل بحقائقها لم يتعدد، وإلا لتسلسلت المواد، والحق إحالة ذلك إلىٰ إرادة الفاعل المختار)**.

أقول: هذا فرع علىٰ كون التعين وجوديًا زائدًا علىٰ الماهية لما فرغ عن بيان ماهية التشخص، وأنه وجودي أراد أن يشير إلىٰ ما به التشخص. قال الحكماء: الماهية إن اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها؛ لأنه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع أن يتحقق بتشخص آخر، وإلا أمكن تخلف المعلول عن علته، ولأن الماهية إذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية، فلو لم

ينحصر نوعها في شخص لكان لها تشخص آخر، وتشخُّصه من لوازمها، والتشخصان متخالفان، فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة، وهو ممتنع بالضرورة؛ لأنه يستلزم انتفاء اللزوم حال كونه متحققًا.

قوله: «وإلا» أي، وإن لم تقتض الماهية لذاتها التشخص، فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها، وبأعراض تكتنف بها؛ وذلك لأنه إذا لم تقتض الماهية التشخص لذاتها، فلابد لتشخصها من علة، وتلك العلة لا يجوز أن تكون مباينة؛ لأن المباين نسبته إلىٰ الكل علىٰ السواء، فتخصيصه بالبعض دون البعض ترجح بلا مرجح، وغير المباين إما حال في التشخص، أو محل له، والأول باطل؛ لأن المحل سابق علىٰ الحال، فلا يكون الحال علة لتشخصه، فتعين الثاني، فيتعلل تشخصها بتشخص موادها، وأعراض تكتنف بها مثل الابن المعين، والكيف المعين، والوضع المعين، وحينئذ يجوز تعدُّد أشخاص الماهية بتعدُّد المواد، فإن قيل: يجوز أن يكون السبب حالًا في محل التشخص لا حالًا في التشخص، ولا محلًا له.

أجيب بأن الحال في محل التشخص يحتاج إلىٰ المحل، فيستند التشخص إلىٰ المحل لاستناد سببه إليه، ولهذا قالوا: فيضلل تشخصها بتشخص موادها، وأعراض تكتنف بها؛ لأنه حينئذ علة التشخص الحال، والمحل جميعًا.

قيل: علية تشخص المواد وعوارضها إن تعلل بحقائقها لم يتعدد المواد وعوارضها، فلم تتعدد أشخاص الماهية التي يعلل تشخصها بموادها وأعراضها المكتنفة بها، وإلا، أي وإن لم يعلل تشخص المواد

وعوارضها بحقائقها تعلل تشخص المواد، وعوارضها بمواد أُخَر، وينقل الكلام إليها، ويلزم التسلسل.

أجيب بأن الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره إلىٰ شيء يقبل التكثر لذاته، وهو المادة، وأما الشيء الذي يقبل التكثر لذاته أعني المادة، فهو لا يحتاج في أن يتكثر إلىٰ قابل آخر، بل إنما يحتاج إلىٰ فاعل بكثرة فقط، وألحق إحالة تشخص أشخاص الماهية إلىٰ إرادة الفاعل المختار، فإن إرادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها.

قال: (**الفصل الرابع في الوجوب والإمكان، والقدم والحدوث، وفيه مباحث:**

الأول: في أنها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج، أما الوجوب والإمكان، فلأنهما لو وجدا لكان نسبة الوجود إلىٰ الوجوب بالوجوب، والإمكان بالإمكان، وإلا لأمكن الواجب، ووجب الممكن وهو محال، فيلزم التسلسل، ولأن اقتضاء الوجود، ولا اقتضاءه المحوج إلىٰ الإيجاد السابق علىٰ وجود الممكن مقدمان بالذات علىٰ وجود الواجب والممكن، فلو وجدا لزم تقدم الصفة علىٰ الموصوف، قيل: يناقضان الامتناع العدمي، فيكونان وجوديين.

قلنا: نقيض ما يكون عدمًا لوجود خارجي يكون موجودًا لا نقيض الاعتبارات العقلية، وأما القدم والحدوث، فلأنهما لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث، ولزم التسلسل).

أقول: لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والإمكان، والقدم والحدوث، وذكر فيه خمسة مباحث:

الأول: في أنها أمور عقلية.

الثاني: في أحكام الوجوب لذاته.

الثالث: في أحكام الإمكان.

الرابع: في القدم.

الخامس: في الحدوث.

المبحث الأول: في أن الوجوب والإمكان، والقدم والحدوث أمور عقلية لا وجود لها في الخارج، أما الوجوب والإمكان، فلوجهين:

الأول: أن الوجوب والإمكان لو وجدا لكان نسبة الوجود إلىٰ الوجوب بالوجوب، ونسبة الوجود إلىٰ الإمكان بالإمكان.

قوله: «وإلا» أي، وإن لم يكن نسبة الوجود إلىٰ الوجوب بالوجوب، ونسبة الوجود إلىٰ الإمكان بالإمكان لكان نسبة الوجود إلىٰ الوجوب بالإمكان، ونسبة الوجود إلىٰ الإمكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود إلىٰ الموجود في الوجوب والإمكان، فإذا انتفىٰ أحدهما تحقق الآخر، وإذا كان نسبة الوجود إلىٰ الوجوب بالإمكان، ونسبة الوجود إلىٰ الإمكان بالوجوب، أمكن الواجب، ووجب الممكن، إما أنه أمكن الواجب، فلأن الوجوب إذا كان ممكنًا يكون الواجب ممكنًا؛ لأن الواجب إنما هو واجب بهذا الوجوب الممكن، فإذا كان ما به الشيء واجب ممكنًا يكون الواجب ممكنًا، فإن قيل: الوجوب صفة للواجب، ولا يلزم من إمكان الصفة إمكان الموصوف، فإن الصفة لكونها محتاجة إلىٰ الموصوف ممكنة، والموصوف جاز أن لا يحتاج إلىٰ غيره، فلا يكون ممكنًا، فلا يلزم من إمكان الصفة التي هي الوجوب إمكان الموصوف الذي هو الواجب.

أجيب بأن الصفة إذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنًا؛ لأنه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر إلىٰ تحقق الصفة الممكنة، فيكون من تلك الحيثية ممكنًا، والواجب من حيث هو واجب مفتقر إلىٰ صفة الوجوب؛ لأنه إنما هو واجب باعتبار صفة الوجوب، فلو كان الوجوب ممكنًا كان الواجب من حيث إنه واجب ممكنًا، فإن قيل: سلمنا أن الواجب من حيث إنه واجب ممكن، لكن هذا غير محال؛ لأنه يجوز أن يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنًا، ويكون ذاته واجبا؛ لأن إمكان الشيء من حيث أنه متصف بصفة لا يقتضي إمكان ذات الشيء.

قيل: لو كان من هذه الحيثية ممكنًا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال، فيجوز أن يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب، فلا يكون الذات واجبة، ويلزم إمكانه.

أجيب بأنَّا لا نسلِّم أنه إذا كان من هذه الحيثية ممكنًا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله، وهو ممنوع، فإن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله، فيمتنع زوال الوجوب، وإن كان ممكنًا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات، والحق أن يقال: لو كان علة الوجوب هي الذات لزم تقدمها علىٰ الوجوب بالوجوب والوجود، فيلزم أن يكون للواجب وجوب آخر، فيلزم التسلسل، أو تقدم الوجوب علىٰ نفسه، وكلاهما محال، وإن كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات، فيلزم الإمكان.

وأما أن نسبة الوجود إلىٰ الإمكان بالوجوب يقتضي أن يكون الممكن واجبا؛ لأن الإمكان صفة للممكن، وإذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا، فثبت أن نسبة الوجود إلىٰ الوجوب بالوجوب، ونسبة الوجود إلىٰ الإمكان بالإمكان، فينقل الكلام إلىٰ وجوب الوجوب، وإلىٰ إمكان الإمكان، ويلزم التسلسل، والأولىٰ أن يقال: لو كان الوجوب موجودًا في الخارج لكان ممكنًا؛ لأنه صفة، والصفة مفتقرة إلىٰ الغير الذي هو موصوفها، والمفتقر إلىٰ الغير ممكن، وإذا كان الوجوب ممكنًا، فله سبب، وسببه إما غير ذات، فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات، فيلزم إمكان الذات، وأما الذات، فيلزم تقدم الذات بالوجوب، والوجود علىٰ الوجوب، فيلزم أن يكون للواجب وجوب آخر، ويلزم التسلسل، أو تقدم الوجوب علىٰ نفسه، وكلاهما محال.

الثاني أن الوجوب اقتضاء الوجود للذات أي استحقاقية الذات الوجود لذاته، والإمكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات أي لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج إلىٰ الإيجاد السابق علىٰ وجود الممكن، وهما مقدمان بالذات علىٰ وجود الواجب، وعلىٰ وجود الممكن؛ لأن اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب مقدم علىٰ وجود الواجب؛ لأن استحقاق الوجود لذاته مقدم علىٰ الوجود، ولا اقتضاء الوجود الذي هو الإمكان مقدَّم علىٰ وجود الممكن؛ لأن الإمكان الذي هو لا اقتضاء الذات الوجود محوج إلىٰ الإيجاد السابق علىٰ وجود الممكن، فيكون سابقًا علىٰ الإيجاد، والمقدم علىٰ المقدم مقدم، فلو وجد الوجود والإمكان لزم تقدم الصفة علىٰ الموصوف، وهو محال.

قيل: الوجوب والإمكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي ضرورة صدقه علىٰ المعدومات، فيكون الوجوب والإمكان المناقضان للامتناع العدمي وجوديين.

أجاب المصنف بأن نقيض ما يكون عدمًا لموجود خارجي يكون موجودًا لا نقيض الاعتبارات العقلية، وقد عرفت أن الوجوب والإمكان والامتناع اعتبارات عقلية، وأما أن القدم والحدوث اعتباران عقليان، فلأن القدم والحدوث لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث؛ لأنه لو لم يكن القدم قديمًا، والحدوث حادثًا علىٰ تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم، وقدم الحدوث، فيلزم حدوث القديم، وقدم الحادث، وهما محالان، وإذا كان القدم قديمًا، والحدوث حادثًا، ينقل الكلام إلىٰ قدم القدم وحدوث الحدوث، فيلزم التسلسل.

قال: (**الثاني في أحكام الوجوب لذاته:**

الأول أنه ينافي الوجوب لغيره، وإلا لارتفع بارتفاعه، فلا يكون واجبا لذاته.

الثاني أنه ينافي التركيب لاحتياجه إلىٰ الأجزاء المغايرة للمركب.

الثالث أنه لو قدر كونه ثبوتيًا لما زاد علىٰ الذات، وإلا لاحتاج إليه وأمكن، وما قيل: إنه نسبة بينه وبين لا وجود، فيتأخر فيزيد، ينافي الغرض المذكور.

الرابع: أنه لا يكون مشتركًا بين اثنين، وسنذكره، فالواجب إذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده، والصفات واجبة به).

أقول: المبحث الثاني في أحكام الوجوب لذاته، وهي أربعة:

الأول: أن الوجوب بالذات ينافي الوجوب لغيره، أي الواجب لذاته لا يكون واجبًا لغيره؛ لأن الواجب لذاته لو كان واجبًا لغيره لارتفع بارتفاع غيره، والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير، فلا يكون الواجب بالغير واجبًا لذاته.

الحكم الثاني: أن الواجب الذاتي ينافي التركيب أي الواجب لذاته لا يكون مركبًا؛ لأن المركب يلزمه الاحتياج إلىٰ الغير لاحتياجه إلىٰ الأجزاء المغايرة للمركب، والواجب لذاته يلزمه الغِنىٰ عن الغير، وبين اللازمين أي الغنىٰ والحاجة منافاة، والمنافاة بين اللازمين مستلزِمة للمنافاة بين الملزومين، فالواجب لذاته مناف للمركب.

فإن قيل: هذا يدل علىٰ أن الواجب لذاته مناف للمركب في الخارج، ولا يدل علىٰ أنه مناف للمركب في العقل، فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته مركبًا في العقل؟ لا يقال: لا يجوز أن يكون مركبًا في العقل؛ لأن التركيب العقلي إن كان مطابقًا للخارج يلزمه التركيب في الخارج، وإلا يلزم الجهل؛ لأنا نقول: لا نسلِّم أن التركيب العقلي إذا لم يكن مطابقًا للخارج يلزم الجهل، وإنما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي، ولم يكن في الخارج، وهو ممنوع، فإن التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي، وإلا لكان جهلًا، بل يقتضي التركيب في العقل، فجاز أن يكون التركيب في العقل، ولا يكون في الخارج، فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال: لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط، وهو محال؛ إذ مطابقة إحدىٰ الصورتين للبسيط تمنع مطابقة الأخرىٰ إياه؛ لأنا نقول إنما يلزم هذا علىٰ تقدير مطابقة كل من

الصورتين إياه، وليس كذلك؛ فإن مجموع الصورتين مطابق للبسيط، لا كل منهما، وهو غير مستحيل.

أجيب بأن واجب الوجود لا يشارك شيئًا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم إمكانه، تعالىٰ عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، وإذا لم يكن مشاركًا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتي، فلم يكن مركبًا في العقل لا يقال: لم لا يجوز أن يكون مركبًا من أمرين متساويين في العقل، ويكون المجموع مطابقًا للأمر الواحد البسيط في الخارج؛ لأنا نقول: إن العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود إلىٰ أمرين يقومانه؛ إذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي، ولا جزء له في الخارج حتىٰ يحتاج في تعقله إلىٰ انتزاع صورتين من الجزأين، فيستحيل تركبه في العقل قطعًا.

الحكم الثالث أنه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيًا لما زاد علىٰ الذات؛ لأنه لو كان زائدًا علىٰ الذات يكون وصفًا له، فيكون محتاجًا إلىٰ الذات الذي هو غيره، فيكون ممكنًا فله سبب، وسببه إن كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب، فيلزم إمكان الذات، وإن كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب، والوجود علىٰ الوجوب، ويلزم التسلسل، أو تقدم الشيء علىٰ نفسه، وكلاهما محال، وما قيل: إن الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود، والنسبة بين الشيئين مفتقرة إليهما، فتتأخر عنهما، فيزيد علىٰ الذات ينافي الغرض المذكور، وهو

كون الوجوب لذاته ثبوتيًا، أي كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه ثبوتيًا، أي موجودًا في الخارج؛ لأن النسبة من الاعتبارات العقلية.

الحكم الرابع: أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركًا بين اثنين، أي لا يكون في الوجود واجبا لوجود لذاتيهما، وسيأتي هذا في الإلهيات.

قوله: «فالواجب إذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر تقرير الدخل أنه إذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركًا بين اثنين يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة علىٰ الذات»؛ لأنه لو اتصف بصفات زائدة علىٰ الذات لكان تلك الصفات ممكنة، فيجوز زوالها عن الذات، وهو محال تقرير الجواب أن الواجب إذا اتصف بصفات، فالوجوب الذاتي للذات وحده دون الصفات، والصفات واجبة لا لذاتها، بل بالذات، ويمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها، وهو الذات الواجبة بالذات.

قال: (**الثالث في أحكام الإمكان:**

الأول: أنه محوج إلىٰ السبب؛ لأن الممكن لما استوىٰ إليه طرفاه امتنع وجوده إلا لمرجح، والعلم به بديهي، والفرق بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين، ونحوه للألف، قيل: الحاجة ليست ثبوتية، وإلا لكانت ممكنة؛ لأنها صفة الممكن، فيكون لها حاجة أخرىٰ، ويتسلسل، ولكانت متقدمة علىٰ موصوفها المنسوبة هي إليه لتقدمها علىٰ التأثير المتقدم علىٰ وجود الأثر، وهو محال، ولا المؤثرية؛ لأنها لو وجدت لأمكنت؛ لأنها صفة المؤثر، ونسبة بينه وبين الأثر، فيستدعي مؤثرًا له مؤثرية أخرىٰ ويتسلسل، وأيضًا التأثير حال وجود تحصيل الحاصل، وحال العدم جمع بين النقيضين، وأيضًا لو احتاج الوجود في إمكانه إلىٰ مرجح لاحتاج العدم أيضًا لكنه نفي محض، فلا يكون أثرًا.

وأجيب عن الثلاث الأول بأنه لا يلزم من عدمية الحاجة، والمؤثرية أن لا يكون الذات محتاجًا ومؤثرًا، كما أن القول بأن العدم ليس أمرًا ثبوتيًا لا يستلزم أن لا يكون معدومًا، والمراد من التأثير أن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر، وأيضًا العلم بأن شيئًا ما يؤثر في شيء، أو يحتاج إلىٰ شيء أمر بديهي، فلا يقبل التشكيك.

وعن الرابع بأن العدم إن لم يوصف بالإمكان، فلا إشكال، وإن وصف به جاز كونه أثرًا، ويكون المؤثر فيه علىٰ ما سبق من التفسير عدم علة الوجود، ولصعوبة هذا الإشكال قيل: علة الحاجة هو الحدوث، أو الإمكان معه، وليس كذلك؛ لأنه صفة الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الحاجة، فلا يكون علة لها، ولا جزأ منها، ولا شرطًا لتأثير علتها).

أقول: المبحث الثالث في أحكام الإمكان لما فرغ من أحكام الوجوب شرع في أحكام الإمكان، وذكر فيه أربعة أوجه:

منها الحكم الأول أن الإمكان هو يحوج الممكن إلىٰ السبب؛ لأن الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلىٰ ذاته علىٰ السواء امتنع وجوده إلا لمرجح، فيحتاج الممكن في ترجح وجوده إلىٰ مرجح يرجح وجوده علىٰ عدمه، والعلم به بديهي لا يحتاج إلىٰ برهان، فإن كل عاقل إذا تصور الممكن، والحاجة حكم بالضرورة أنه محتاج إلىٰ مرجح.

قوله: والفرق بينه وبين قولنا: «الواحد نصف الاثنين، ونحوه للألف» إشارة إلىٰ جواب دخل مقدر تقرير الدخل أنّا لما عرضنا هذه القضية علىٰ النقل وجدنا التفاوت بينها، وبين قولنا: الواحد نصف

الاثنين، ونحوه، فإن الأولىٰ فيها خفاء بالنسبة إلىٰ الثانية، والتفاوت بينهما بالخفاء، والظهور يدل علىٰ أن الأولىٰ غير بديهية.

تقرير الجواب علىٰ الوجه الذي ذكره المصنف أن البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء، والخفاء للألف وعدمه، فإن الألف ببعض البديهيات، والاستئناس به يستدعي زيادة جلاء وعدمه قد يقتضي خفاء.

والأولىٰ أن يقال: إن البديهيات قد يكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه، وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيًا، فإن التصديق البديهي قد يتوقف علىٰ تصورات مكتسبة، واعترض علىٰ أن الممكن في ترجح وجوده علىٰ عدمه يحتاج إلىٰ المؤثر من أربعة أوجه:

الأول: أن الحاجة ليست ثبوتية، وإذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجًا إلىٰ المرجح، أما أن الحاجة ليست ثبوتية، فلوجهين:

الأول: لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة؛ لأن الحاجة صفة الممكن، وصفة الممكن ممكنة، وإذا كانت ممكنة يكون لها حاجة أخرىٰ؛ لأن كل ممكن له حاجة إلىٰ المؤثر، وينقل الكلام إلىٰ حاجة الحاجة.

ويتسلسل الثاني أن الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة علىٰ موصوفها الذي نُسِبَتْ الحاجة إليه، أي متقدمة علىٰ الممكن الموصوف بالحاجة؛ لتقدُّم الحاجة علىٰ تأثير.

المؤثر في الممكن المتقدم علىٰ وجود الأثر الذي هو الممكن وهو محال، وأمَّا أنَّ الحاجة إذا كانت عَدَمِيّة لم يكن الممكن محتاجًا إلىٰ المؤثِّر؛ لأنه لو كان الممكن محتاجًا لكان متصفًا بالحاجة أي: تكون

الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها؛ لأن ثبوت الحاجة للممكن أخصُّ من ثبوت الحاجة في نفسها، وصدقُ الأخصِّ يستلزم صدقَ الأعمِّ، ولأن الحاجة إذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة إلىٰ المؤثر، فلا يكون الممكن محتاجًا إلىٰ المؤثر؛ لأن الصفة إذا لم تكن محتاجة إلىٰ مؤثر لم يكن الموصوف محتاجًا إليه، ولأن الحاجة إذا كانت عدمية لم يكن لها علة؛ فلا يكون الإمكان علة للحاجة؛ فلا يكون الممكن محتاجًا إلىٰ المؤثر.

الوجه الثاني: أنه لو كان الممكن محتاجًا إلىٰ المؤثر لكان المؤثر موصوفًا بالمؤثرية واللازم باطل؛ لأن المؤثرية ليست ثبوتية لأنها لو وُجِدتْ لأمكنت؛ لأن المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها إلىٰ موصوفها الذي هو غيرها، ولأن المؤثرية نسبة بين المؤثر والأثر والنسبة مفتقرة إلىٰ المنتسبين، وإذا كانت المؤثرية ممكنة تستدعي مؤثرًا له مؤثرية أخرىٰ وينقل الكلام إليها؛ ويلزم التسلسل.

الوجه الثالث: لو كان الممكن محتاجًا إلىٰ المؤثر فتأثير المؤثر في الممكن أمَّا حال وجود الممكن فيكون تحصيلًا للحاصل وهو محال، أو حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين.

الوجه الرابع: لو احتاج الممكن في وجوده لأجل إمكانه إلىٰ مرجح لاحتاج الممكن في عدمه أيضًا لأجل إمكانه إلىٰ مرجح لكن العدم نفي محض؛ فلا يكون أثر المؤثر.

وأجيب عن الثلاث الأول -وهي الوجوه الدالة علىٰ أن الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيين، اثنان منها يدلان علىٰ أن الحاجة ليست ثبوتية وواحد منها علىٰ أن المؤثرية ليست ثبوتية-: بأنه لا يلزم من عدمية

الحاجة والمؤثرية أن لا يكون الذات محتاجًا ومؤثرًا أي: أن لا يكون ذات الممكن محتاجًا وذات المؤثر مؤثرًا؛ فإنه لا يلزم من كون الوصف عدميًا أن لا يكون الشيء موصوفًا به كما أن القول بأن العدم ليس أمرًا ثبوتيًا لا يستلزم أن لا يكون الشيء معدومًا.

والحق أن كلًّا من الحاجة والمؤثرية أمر اعتباري، فإن كلًّا منهما قد يكون معقولًا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر أنه ممكن أو موجود، وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه، بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف بالحاجة حال الممكن في أنه كيف يترجح وجوده علىٰ عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن، فإن تعقُّل كون الممكن متساوي الطرفين لأجل الإمكان يقتضي ثبوت أمر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الأثر عنه، فإن تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هي المؤثرية.

والحاصل أن الحاجة والمؤثرية إذا نظر العقل بهما إلىٰ حالتي الممكن والمؤثر يكونان بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتأثيرًا للمؤثر، ولا يوصفان بأنهما ممكن أو غير ممكن، فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة أخرىٰ وللمؤثرية مؤثرية أخرىٰ، وإذا نظر العقل إليهما لا بأن ينظر بهما في حال الغير بل ينظر إليهما باعتبار ذاتيهما تكونان معقولتين ممكنتين فيكون للحاجة حاجة أخرىٰ وللمؤثرية مؤثرية أخرىٰ، ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه.

وأجيب عن الرابع -وهو الاعتراض الثالث-: بأن المراد بالتأثير أن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر لا أن المؤثر يحصِّل وجود الأثر، فلا يصح الترديد المذكور؛ فإنه مبني علىٰ أن المؤثر يحصِّل وجود الأثر

ولقائل أن يقول: إن أراد بالاستتباع إيجاد الأثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض، وإن أراد به أن وجود الأثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم أن يكون للمؤثر تأثير، وإن أراد غيره فليبينْ حتىٰ نتصوره أولًا ثم نتكلم عليه ثانيًا.

والصواب أن يقال في الجواب: إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فنختار أنَّ تأثير المؤثر حال وجود الأثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل، وإنما يلزم تحصيل الحاصل أن لو كان تأثيره فيه بعد زمان وجوده وأما في حال وجوده فلا؛ فإنه لا يمتنع تأثير المؤثر في الأثر زمان وجود الأثر فإن العلة مع معلولها تكون بهذه الصفة أي: تأثيرها فيه زمان وجود المعلول، وإن أراد بحال وجود الأثر مقارنة وجود الأثر لوجود المؤثر بالذات أي: معيتهما بالذات؛ فهو ممتنع؛ فإن وجود المعلول يمتنع أن يكون مع وجود العلة بالذات؛ فإن المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون معها بالذات، وقد يتأخر عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر إنما يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود ولا معدوم. وبعض المتكلمين يقولون: المؤثر يؤثر حال حدوث الأثر فإنها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم، فإن قيل: فعلىٰ هذا ثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال.

أجيب بأنّا لم نقل: إن للماهية زمانًا غير زمان الوجود والعدم حتىٰ يلزم الواسطة، بل نقول: الماهية من حيث هي هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وإن كانت لا تخلو عن أحدهما، والمؤثر إنما يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة

أو معدومة، والماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة والمعدومة وإن كانت لا تخلو عن أحدهما.

فإن قيل إذا كانت الماهية لا تخلو عن أحدهما فتأثير المؤثر لا يخلو عن إحدىٰ الحالتين فيلزم المحذور.

أجيب: بأن التأثير وإن كان لا يخلو عن إحدىٰ الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة لإحدىٰ الحالتين لا في الماهية الموجودة أو المعدومة.

وأجيب أيضًا عن الاعتراضات الثلاث: بنقض إجمالي وهو أن العلم بأن شيئًا ما يؤثر في شيء وأن شيئًا ما يحتاج إلىٰ شيء بديهي لا يقبل التشكيك، وللمعترض أن يقول: لا نسلم أن العلم بأن شيئًا ما يؤثر في شيء وأن شيئًا ما يحتاج إلىٰ شيء بديهي؛ فإنه لو كان بديهيًا لكان مطابقًا للواقع واللازم باطل؛ فإن نقيضه ثابت في الواقع لما دل عليه الدليل القطعي. لا يقال لا نسلم أن الدليل الذي ذكرتم قطعي حتىٰ يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة؛ لأنّا نقول حينئذ يحتاج إلىٰ بيان غلطه حتىٰ يثبت أنه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض.

وأجيب عن الخامس -وهو الاعتراض الرابع-: أن عدم الممكن إن لم يتصف بالرجحان فلا إشكال؛ لأنّا قلنا: إن رجحان أحد طرفي الممكن يستدعي مرجحًا فإذا لم يتحقق له رجحان لم يستدع مرجحًا، وإن اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلم أنه يمتنع أن يكون أثرًا، فإن عدم الممكن إذا اتصف بالرجحان جاز أن يكون أثرًا ويكون المؤثر فيه عدم علة الوجود علىٰ ما سبق من التفسير، وهو أن المعنىٰ بالتأثير استتباع المؤثر الأثر فإن كان المؤثر مؤثرًا في الوجود يستتبع وجود المؤثر

وجود الأثر وإن كان مؤثرًا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الأثر أي: يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن علىٰ معنىٰ أن عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن، وحمل قوله علىٰ ما سبق من التفسير علىٰ ما سبق في فصل الوجود من أن التجرد لكونه عدميًا يحتاج إلىٰ عدم علة العروض غير مستقيم؛ أمَّا أولًا فلأنه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير التأثير، وأما ثانيًا فلأنه لم يندفع الشك بمجرد قوله: إن التجرد لكونه عدميًا يحتاج إلىٰ عدم علة العروض؛ لأنه حينئذ يقال: تأثير عدم علة وجوده في عدم الممكن إن كان حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل أو حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين؛ فيحتاج إلىٰ أن يفسر التأثير بالاستتباع حتىٰ يندفع الشك.

فإن قيل: ما سبق من التفسير هو أن المراد من التأثير أن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر لا أن عدم المؤثر يستتبع عدم الأثر.

أجيب: بأن المراد من التأثير في جانب الوجود هو أن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر فعلم منه أن التأثير في جانب العدم هو أن عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن -وفي بعض النسخ: أن عدم الممكن إن لم يتصف بالإمكان فلا إشكال- وتقريره أنه إذا لم يتصف العدم بالإمكان لم يحتج إلىٰ مرجح؛ لأنه إنما يحتاج الوجود إلىٰ مرجح لإمكانه لأن علة الحاجة إلىٰ المرجح الإمكان، فالعدم إذا لم يتصف بالإمكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج إلىٰ المرجح فلم يحتج إليه، وإن اتصف العدم بالإمكان جاز أن يكون أثر المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة الوجود علىٰ سبيل الاستتباع، وقد عرفت ما يرد علىٰ الاستتباع، فإنه إن أراد باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن وإعدام الأثر فالترديد المذكور صحيح

ويتوجه الاعتراض، وإن أراد به أن عدم الأثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم أن يكون للمؤثر تأثير في الأثر، وإن أراد به غيره فليبين أولًا ثم نتكلم عليه ثانيًا.

والصواب أن يقال: إن عدم الممكن لمتساوي الطرفين ليس نفيًا محضًا وتساوي وجود الممكن وعدمه لا يكون إلا في العقل، ولكون عدم المؤثر ممتازًا عن عدم الأثر في العقل يجوز أن يعلل عدم الأثر بعدم المؤثر في العقل، ولصعوبة هذا الإشكال وهو لزوم كون العدم محتاجًا إلىٰ المؤثر علىٰ تقدير كون الإمكان علة للحاجة.

قال بعض المتكلمين: علة حاجة الممكن الحدوث، وقال بعضهم: علة حاجة الممكن مجموع الإمكان والحدوث، وذهب طائفة أخرىٰ منهم: إلىٰ أن علة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث، وليس كذلك؛ لأن الحدوث صفة زائدة للوجود؛ لأن الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود، فيكون صفة للوجود المتأخر عن التأثير أي: الإيجاد المتأخر عن الحاجة إلىٰ المؤثر المتأخرة عن علة الحاجة، فيكون الحدوث متأخرًا عن علة الحاجة بمراتب؛ فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءًا لعلة الحاجة ولا شرطًا لعلة الحاجة قبل الحدوث، وليس صفة للوجود فإنه عبارة عن الخروج من العدم إلىٰ الوجود فلا يكون متأخرًا عن الوجود بل يكون متقدمًا علىٰ الوجود.

أجيب: بأنه لا يجوز أن يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم إلىٰ الوجود وألا يثبت الواسطة بين العدم والوجود؛ لأن الخروج من العدم إلىٰ الوجود بعد العدم وقبل الوجود، ولو سُلِّم أن الحدوث عبارة عن: الخروج من العدم إلىٰ الوجود حتىٰ يكون متقدمًا علىٰ

الوجود، فلا يجوز أن يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءًا لها ولا شرطًا لها؛ لأن الحدوث بهذا المعنىٰ متأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءًا لها ولا شرطًا لها؛ لأن المتأخر عن الشيء لا يكون شيئًا منه.

وعورض: بأن الإمكان صفة للممكن بالقياس إلىٰ وجوده فيكون متأخرًا عن الوجود، فلا يكون علة للحاجة إلىٰ المؤثر المتقدمة علىٰ الإمكان بمراتب.

أجيب: بأن الإمكان صفة لماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها، فلا يكون متأخرًا عن وجود الماهية في الخارج، بل عروض الإمكان للماهية من حيث هي يتوقف علىٰ اعتبار وجود وعدم لا علىٰ اعتبار وجودها وعدمها.

فإن قيل: الإمكان صفة للممكن والصفة متأخرة في الوجود عن الموصوف؛ فيكون الإمكان متأخرًا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب.

أجيب: بأن الإمكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرًا عن الماهية في الوجود الخارجي.

قال: **(الثاني: لا يكون أحد طرفيه أولىٰ به لذاته؛ لأنه حينئذ إن أمكن طريان الطرف الآخر فإما أن يطرأ السبب فيفتقر الأولوية إلىٰ عدمه أولًا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال، وإن لم يمكن كان الأولىٰ واجبًا)**.

أقول: الحكم الثاني للإمكان أن الممكن لا يمكن أن يكون أحد طرفيه أي: الوجود والعدم أولىٰ به لذاته؛ لأنه لو تحقق أولوية أحد

طرفيه لذاته فإن أمكن حينئذ طريان الطرف الآخر فإما أن يطرأ لسبب أو لا لسبب، فإن طرأ الطرف الآخر لسبب فيفتقر أولوية الطرف الذي فرض أنه أولىٰ بالممكن لذاته إلىٰ عدم سبب طريان الطرف الآخر؛ لأنه علىٰ تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر أولىٰ به وإلا لم يكن السبب سببًا، وإذا كان الطرف الآخر أولىٰ به لم يبق أولوية الطرف الأول؛ فيتوقف أولوية الطرف الأول علىٰ عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا يكون الأولوية لذاته ضرورة توقفها علىٰ عدم سبب طريان الطرف الآخر، وإن طرأ الطرف الآخر لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب، وهو أشد استحالة وأفحش عند العقل. بالنسبة إلىٰ ترجح أحد المتساويين بلا مرجح وإن لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الأولىٰ به واجبًا فيلزم الانقلاب من الإمكان إلىٰ الوجوب.

قال: (**الثالث: الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد، وذلك التعيين يسمىٰ الوجوب السابق، وإذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق، فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته**).

أقول: الحكم الثالث للإمكان الممكن ما لم يتعين صدوره أي: ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد، وذلك التعيين يسمىٰ الوجوب السابق؛ وذلك لأنه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقي علىٰ إمكانه إذ لا وجه لامتناعه، وإذا كان باقيًا علىٰ الإمكان لم يمنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج إلىٰ مرجح فلا يتسلسل لأنه محال، فلابد من الانتهاء إلىٰ الوجوب وهو الوجوب السابق علىٰ وجود الممكن لأنه وجب أولًا فوجد، فإذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر؛ لأنه إذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم واجب وهو الوجوب

اللاحق؛ لأنه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان -أي السابق واللاحق- عرضان للممكن لا من ذاته بل الأول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده.

قال: (**الرابع: الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الإمكان الموجب له؛ فإن الإمكان للممكن ضروري وإلا لجاز أن ينقلب الممكن واجبًا أو ممتنعًا، ولاحتاج في إمكانه إلىٰ سبب. قيل: تأثير المؤثر إما في حاصل وهو محال أو متجدد فالحاجة له دون الباقي. قلنا: المعنىٰ بالتأثير دوام الأثر بدوام مؤثره**).

أقول: الحكم الرابع للإمكان الممكن يستصحب الاحتياج إلىٰ المؤثر حالة بقائه فإن علة حاجة الممكن إلىٰ المؤثر هو الإمكان والإمكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج إلىٰ المؤثر باقيًا؛ لأن بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول، وإنما قلنا الإمكان حالة بقاء الممكن باق؛ لأن الإمكان للممكن ضروري لأنه لو لم يكن الإمكان له ضروريًا لجاز انفكاك الإمكان عن الممكن وحينئذ يصير الممكن واجبًا أو ممتنعًا؛ فيلزم القلب، وأيضًا لو لم يكن الإمكان للممكن ضروريًا لاحتاج الممكن في إمكانه إلىٰ سبب، فلا يكون الممكن في ذاته ممكنًا بل إما واجبًا أو ممتنعًا. قيل: لا يجوز أن يكون الممكن حالة البقاء محتاجًا إلىٰ المؤثر؛ لأنه لو احتاج حالة البقاء إلىٰ المؤثر فلا يخلو إما أن يكون للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء أو لا يكون، فإن لم يكن للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك أثر لامتناع حصول الأثر بدون التأثير، وإذا لم يحصل فيه منه أثر كان مستغنيًا عن المؤثر فلا يكون محتاجًا إلىٰ المؤثر، هذا خلف. وإن كان

للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعي حصول الأثر فالأثر الحاصل منه إما أن يكون هو الوجود الذي كان حاصلًا قبل ذلك؛ وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل وإما أن يكون الأثر الحاصل أمرًا متجددًا فالحاجة لذلك الأمر المتجدد لا للباقي، وقد فرض أن الحاجة للباقي، هذا خلف.

أجاب المصنف: بأن المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الأثر مع دوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي، وهذا الجواب مبني علىٰ تفسير التأثير بالاستتباع. والحق أن يقال في الجواب: إن المؤثر حال البقاء يفيد أثرًا ليس هو الوجود الذي كان حاصلًا قبل ذلك بل أمرًا متجددًا هو بقاء للوجود الذي كان حاصلًا قبل ذلك وبه صار باقيًا، فلا يلزم أن لا يكون تأثيره في الباقي حتىٰ يلزم خلاف الفرض، فإن الباقي هو الوجود الأول المتصف بصفة البقاء أي: الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في أمر جديد غير الوجود الأول عدم تأثيره في الوجود الأول المتصف بالبقاء؛ لأن عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدم تأثيره في المقيد.

قال: (**الرابع: في القدم وهو ينافي تأثير المختار؛ لأنه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الأثر فإن القصد إلىٰ إيجاد الموجود محال. والحكماء إنما أسندوا العالم مع اعتقاد قدمه إلىٰ الصانع لاعتقادهم أنه موجب بالذات، ثم المتكلمون اتفقوا علىٰ نفيه عما سوىٰ ذات الله تعالىٰ وصفاته، والمعتزلة وإن أنكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنىٰ؛ لأنهم أثبتوا أحوالًا خمسة لا أول لها وهي: الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والألوهية وهي حالة أثبتها أبو هاشم علة للأربع مميزة للذات**).

أقول: المبحث الرابع في القدم والقدم ينافي تأثير الفاعل المختار؛ لأن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار، والقصد إلىٰ إيجاد الشيء مقارن لعدم الأثر؛ لأن القصد إلىٰ إيجاد الموجود محال لأنه حينئذ يكون تحصيلًا للحاصل وهو محال، والشيء المعدوم الذي توجه القصد إلىٰ تحصيل وجوده يكون حادثًا؛ لأنه حدث بعد العدم فتأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الأثر، وقِدَم الأثر ينافي حدوثه فقِدَم الأثر ينافي تأثير الفاعل المختار؛ لأن منافي اللازم مناف للملزوم.

وقوله: «والحكماء» إشارة إلىٰ جواب دخل مقدر تقرير الدخل أن الحكماء مع اعتقادهم أن العالم قديم أسندوه إلىٰ الصانع؛ فلا يكون القدم منافيًا لتأثير الفاعل.

تقرير الجواب: أن الحكماء إنما أسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه إلىٰ الصانع لاعتقادهم أن صانع العالم موجب لا مختار، حتىٰ لو اعتقدوا للصانع كونه فاعلًا مختارًا لما جوزوا كونه موجبًا للعالم القديم؛ فظهر من هذا أنهم اتفقوا علىٰ جواز استناد القديم إلىٰ الموجب القديم، وامتناع إسناده إلىٰ الفاعل المختار. والحكماء يطلقون اسم المختار علىٰ الله تعالىٰ ولكن لا بالمعنىٰ الذي يفسر المتكلمون الاختيار به، ثم المتكلمون اتفقوا علىٰ نفي القدم عما سوىٰ ذات الله تعالىٰ وصفاته.

قوله: «والمعتزلة وإن أنكروا قدم الصفات» إشارة إلىٰ جواب دخل مقدر تقرير الدخل أنكم ادعيتم اتفاق المتكلمين علىٰ نفي القدم عما سوىٰ ذات الله تعالىٰ وصفاته، والمعتزلة من المتكلمين وهم المنكرون قدم الصفات؛ فلا يكون اتفاقهم علىٰ نفي القدم عما سوىٰ ذات الله تعالىٰ وصفاته.

تقرير الجواب: أن المعتزلة وإن أنكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنىٰ؛ لأن المعتزلة أثبتوا أحوالًا خمسة لا أول لها وهي: الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والألوهية وهي -أي الألوهية- حالة خامسة أثبتها أبو هاشم علة للأحوال الأربع مميزة للذات؛ لأن ذات الباري يشارك سائر الذوات في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الألوهية. ولقائل أن يقول: أهل السُنَّة لا يعترفون بإثبات القدماء؛ لأن القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها قديم، وهم لا يقولون بالتغاير إلا في الذوات وأما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات علىٰ ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري.

والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء، والأحوال الخمسة قول أبي هاشم وحده فإنه علل الموجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة هي الألوهية، وللمتكلمين أدلة علىٰ نفي القدماء منها: بيان أن كل ممكن محدث وذلك يدل علىٰ حدوث ما سوىٰ الله تعالىٰ.

قال: (**الخامس: في الحدوث وهو: كون الوجود مسبوقًا بالعدم، وقد يفسر بالحاجة ويسمىٰ حدوثًا ذاتيًا.**

قال الحكماء: الحدوث بالمعنىٰ الأول يستدعي تقدم مادة ومدة، أما الأول فلأن إمكان الحدوث موجود قبله فيكون له محل غير المحدث وهو المادة، وأما الثاني فلأن عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية والذات والشرف والمكان فهي بالزمان.

وأجيب عن الأول: بأن الإمكان عدمي، وعن الثاني: بأن القبلية قد تكون بغير ذلك كقبلية اليوم علىٰ الغد).

أقول: المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقًا بالعدم ويسمىٰ حدوثًا زمانيًا وقد يفسر الحدوث بالحاجة إلىٰ الغير ويسمىٰ حدوثًا ذاتيًا، وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثًا ذاتيًا؛ لأن كل ممكن موجود يتقدم لا استحقاقية وجوده بالذات علىٰ وجوده، وذلك لأن الممكن الموجود موجود بالغير، والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم تستحق الوجود لا أنه يستحق اللاوجود، فإن اللاوجود أيضًا له بالغير، وأما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية وجوده عن ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية بالذات؛ لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لأن حال الشيء بحسب ذاته لازم ذاته، وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم، وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير، وأما ارتفع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات، فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقًا بلا استحقاقية الوجود سبقًا ذاتيًا ولا استحقاقية الوجود غير الوجود، فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقًا بغيره سبقًا ذاتيًا وهذا هو الحدوث الذاتي، فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثًا ذاتيًا.

قال الحكماء: الحدوث بالمعنىٰ الأول -وهو كون الوجود مسبوقًا بالعدم المسمىٰ بالحدوث الزماني- يستدعي تقدم مادة ومدة. أما الأول وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مادة؛ فلأن إمكان المحدث موجود قبل وجوده، وذلك لأن كل حادث قد كان قبل وجوده ممكن الوجود لأنه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم أن يكون قبل وجوده واجب

الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلاثة، فإذا انتفىٰ أحدهما يلزم أن يتحقق أحد الآخرين فيلزم القلب فكان إمكان وجوده حاصلًا قبل وجوده، وليس ذلك الإمكان هو قدرة القادر عليه لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه، والسبب في كون غير المحل مقدورًا عليه كونه ممكنًا في نفسه، فلو كان الإمكان قدرة القادر عليه لكان إذا قيل في المحال إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه، فقد قيل إنه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه أو أنه غير ممكن في نفسه لأنه غير ممكن في نفسه، وهذا هَذَرٌ؛ فقد بان أن الإمكان غير كون القادر قادرًا عليه، وليس الإمكان شيئًا معقولًا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو أمر إضافي يكون للشيء بالقياس إلىٰ وجوده كما يقال: الجسم يمكن أن يوجد أو بالقياس إلىٰ صيرورة شيء شيئًا آخر كما يقال: الجسم يمكن أن يصير أبيض فيكون الإمكان أمرًا معقولًا بالقياس إلىٰ شيء آخر فهو أمر إضافي، والأمور الإضافية أعراض والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها، فإذا الحادث بتقدمه إمكان وجوده وموضوعه وذلك الإمكان قوة للموضوع بالنسبة إلىٰ وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده، والموضوع موضوع بالقياس إلىٰ الإمكان الذي هو عرض فيه، وموضوع بالقياس إلىٰ الحادث إن كان الحادث عرضًا أو مادة بالقياس إلىٰ الحادث إن كان الحادث جوهرًا، وأيًا ما كان فالحادث مسبوق بمادة؛ لأن الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة، وأما الثاني وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقراء منحصر في خمس:

الأول: القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب علىٰ معلوله كقبلية حركة الإصبع علىٰ حركة الخاتم.

الثاني: القبلية بالطبع وهي كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر ولا يكون مؤثرًا موجبًا له كقبلية الواحد علىٰ الاثنين، وهذان يشتركان في معنىً واحد وهو القبلية بالذات والمعنىٰ المشترك هو أن يكون الشيء محتاجًا إلىٰ آخر في تحققه ولا يكون الآخر محتاجًا إلىٰ ذلك الشيء فالمحتاج إليه هو قبل بالذات، ثم لا يخلو إما أن يكون المحتاج إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج أو لا، فالمحتاج إليه بالاعتبار الأول قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع.

الثالث: القبلية بالزمان وهو أن يكون المتقدم يقبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الأب علىٰ الابن.

الرابع: القبلية بالرتبة وهو أن لكون الترتيب معتبرًا فيها، والرتبة إما حسية كقبلية الإمام علىٰ المأموم أو عقلية كقبلية الجنس علىٰ النوع إذا ابتدئ من الجانب الأعلىٰ.

الخامس: القبلية بالشرف كقبلية العالم علىٰ المتعلم فأقسام القبلية عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استقرائي وقبلية عدم الحادث علىٰ وجود ليست بالعلية ولا بالطبع؛ لأن عدم الشيء ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف؛ لأن عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة إلىٰ وجوده ولا بالرتبة، لأنها إما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان، وإما طبيعية وليس في طبع عدم الحادث أن يكون قبل فهي إذن بالزمان فثبت أن الحدوث بالمعنىٰ الأول يستدعي تقدم مدة.

وأجيب عن الأول: بأن الإمكان عدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلًّا موجودًا في الخارج، وقيل: إن الإمكان أمر عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج؛ إذ ليس في الخارج شيء هو إمكان بل إمكان وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل علىٰ وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه.

وأجيب: بأنّا لا نسلِّم أنه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل علىٰ وجود موضوعه في الخارج، وإنما يلزم ذلك أن لو كان في الخارج متعلقًا وأما إذا كان تعلقه في الذهن فلا. قيل: إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالًا فيه؛ لأن الحادث قبل وجوده يمتنع أن يكون محلًّا لشيء ولا يجوز أن يكون حالًا في غيره لأن نعت الشيء لا يكون حالًا في غيره.

وأورد عليه: بأن إمكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فإنه لمّا كان الحادث وجوده متعلقًا بالموضوع كان إمكان وجوده أيضًا متعلقًا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفه للحادث من حيث إن إمكان الوجود بالقياس إليه، ولما كان وجود الحادث لم يكن إلا متعلقًا لغيره لم يمتنع أن يقوم إمكانه بذلك الغير. ولقائل أن يقول: إذا جاز أن يكون محل إمكان الحادث الموضوع باعتبار أنه قابل له؛ فلم لا يجوز أن يكون محل إمكان الحادث الفاعل باعتبار أنه فاعل له؟ بل هذا أولىٰ لأن نسبة الفاعل إلىٰ وجود المعلول أقوىٰ من نسبة القابل إلىٰ وجوده، لا يقال لو كان الإمكان قائمًا بالفاعل لما كان القدرة معللة به؛ لأنه حينئذ يكون الإمكان عبارة عن قدرة القادر؛ لأنّا نقول

كون الإمكان قائمًا بالفاعل لا يقتضي أن يكون عين قدرة القادر فإن كون الفاعل بحيث يمكن أن يصدر عنه الحادث غير كونه قادرًا عليه؛ لأن كونه قادرًا عليه معلل بكونه بحيث يمكن أن يصدر عنه الحادث.

وأجيب عن الثاني: وهو أن الحدوث بالمعنىٰ الأول يستدعي تقدم مدة بأن القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فإن القبلية قد تكون بغير ذلك، وذلك كقبلية بعض أجزاء الزمان علىٰ البعض فإنها ليست بالزمان إذ يمتنع أن يكون للزمان زمان آخر، ولا بالعلية إذ ليس بعض أجزاء الزمان علة لبعض، ولا بالطبع كذلك، ولا بالشرف، ولا بالرتبة؛ لأنها إما وضعية وليس للزمان وضع، وإما طبيعية وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون قبل بعض هذا ما قالوه.

والحق أن قبلية بعض أجزاء الزمان علىٰ بعض عائدة إلىٰ القبلية الزمانية؛ لأن القبلية الزمانية لا تقتضي أن يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما، بل القبلية الزمانية تقتضي أن يكون القبل قبل البعد قبلية لا بجامع القبل فيها مع البعد، وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة إلىٰ بعض كذلك فيكون قبلية بعضها علىٰ البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد علىٰ القبل بل بزمان هو نفس القبل، وأيضًا يجوز أن يكون قبلية بعض أجزاء الزمان علىٰ البعض بالرتبة فإن الأمس قبل اليوم بالرتبة إذا ابتدئ من طرف الماضي.

والصواب أن يقال في الجواب: إن أردتم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فمسلم، وإن أردتم به كونه قبله بزمان محقق موجود فممنوع، وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك.

قال: **(الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث:**

الأول: في حقيقتهما، الوحدة: كون الشيء بحيث لا ينقسم إلىٰ أمور متشاركة في الماهية والكثرة ما يقابلها، ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية فإن الكثير من حيث هو كثير موجود وإنسان وليس بواحد وكذا الكثرة، وثابتة في الخارج لأنها جزء من الواحد الموجود ولأنها لو كانت عدمًا لكان عدم الكثرة، والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدميين وهو محال؛ فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فتكون وجودية أيضًا. وعورض: بأن الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات أُخَر ويلزم التسلسل، والحق أن الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية).

أقول: لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والإمكان والقدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلاثة مباحث:

الأول: في حقيقة الوحدة والكثرة.

الثاني: في أقسام الوحدات.

الثالث: في أقسام الكثرة.

المبحث الأول: في حقيقة الوحدة والكثرة، والوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة؛ لأن تصورها بديهي إذ كل أحد يعرف أن شيئًا واحدًا إنسان أو فرس أو غير ذلك من غير افتقار إلىٰ اكتساب. والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة وإلا فيدور؛ لأنّا إذا قلنا الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلىٰ أمور متشاركة في الماهية، فقد قلنا إن الوحدة هي كون لشيء بحيث لا يتكثر ضرورة فقد أخذنا الكثرة في تعريف الوحدة.

والكثرة لا يمكن تعريفها إلا بالوحدة؛ لأن الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها، ولهذا أي تعريف تُعرَّف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك، والوحدة أعرف عند العقل من الكثرة لأنها مبدأ الكثرة، والعقل يعرف المبدأ أولًا.

والتعريف الذي ذكره شامل **(للوحدة الحقيقية)** وهي كون الشيء الذي لا ينقسم أصلًا كالواجب والنقطة **(والوحدة الإضافية)** وهي كون الشيء الذي بحيث ينقسم لكن لا ينقسم إلىٰ أمور متشاركة في الماهية كالإنسان الذي ينقسم إلىٰ اليد والرجل والرأس، فإن هذه الأمور غير متشاركة في تمام الماهية، وأما ما ينقسم إلىٰ الأمور المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة إلىٰ أفراد متشاركة في الماهية فكونه كذلك ليس بوحدة، بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم إلىٰ أمور متشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة، ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية؛ لأنها لو كانت عين الماهية أو عين الوجود لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود أو مفهوم الإنسان من حيث هو إنسان، وليس كذلك فإن الكثير من حيث هو كثير موجود وإنسان، وليس بواحد من حيث هو كثير وإن كان يعرض له الواحد أيضًا؛ إذ يقال للكثرة إنها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة، وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فإن الكثرة لو كانت عين الوجود أو عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود أو مفهوم الإنسان من حيث هو إنسان، والوحدة ثابتة في الخارج لأن الوحدة جزء من الواحد الموجود، وجزء

الموجود موجود؛ ولأن الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدمًا مطلقًا بل عدمًا مضافًا، ولا يجوز أن تكون عدمًا لغير الكثرة؛ لأن عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال، وإذا لم تكن عدمًا لغير الكثرة تعين أن تكون عدمًا للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية؛ فتكون عدمية فيكون النقيضان -أي الوحدة والكثرة- عدميين وهو محال؛ لأنه يجب أن يكون أحد النقيضين وجوديًّا إذ لا تقابل بين العدميين؛ فثبت أن الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة أيضًا وجودية.

والجواب عن الأول: بأنه إن أراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نسلم أن الواحد الموجود موجود حتىٰ يلزم أن تكون الوحدة التي هي جزؤها أيضًا موجودًا، وإن أراد بالواحد الموجود معروض الواحد فمسلم أنه موجود، ولكن لا نسلِّم أن الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له.

والجواب عن الثاني: أنه يجوز أن يكون النقيضان عدميين علىٰ أن الوحدة ليست بنقيضة للكثرة؛ فإنه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات.

وعورض الدليل الدال علىٰ أن الوحدة وجودية: بأن الوحدات لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات، فيكون للوحدات وحدات وينقل الكلام إلىٰ وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة المرتبة، وهو محال. والحق أن الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية، أما الوحدة فلأنها لو كانت موجودة عينًا لكانت شيئًا واحدًا من الأشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة؛ ويلزم التسلسل في الأمور المرتبة الموجودة معًا،

بل هي من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند عدم الانقسام إلىٰ أمور متشاركة في الماهية، وأما الكثرة فلأنها حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية.

قال: **(فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها؛ إذ ليست إحداهما عدم الأخرىٰ ولا ضدًا لها ولا مضايفة لها لتقوم الكثرة بها، بل لكونها مكيال الكثرة وهو إضافة عرضت لها)**.

أقول: الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة، لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض. أمَّا أنَّ الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلأنها ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل بأحد أصناف التقابل الأربعة: تقابل السلب والإيجاب، وتقابل العدم والملكة، وتقابل التضاد، وتقابل التضايف.

أما تقابل الإيجاب والسلب فإن الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو مقابل بالسلب والإيجاب بمقوم لمقابله.

وأما تقابل العدم والملكة فلأن الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتىٰ يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة، وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة؛ إذ الملكة لا يتركب من إعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة. والمصنف نفي تقابل الإيجاب والسلب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو: أن كلًّا من تقابل السلب والإيجاب والعدم والملكة يقتضي أن يكون أحد المتقابلين عدم الآخر وليس إحداهما -أي الوحدة والكثرة- عدم الأخرىٰ.

وأما تقابل التضاد والتضايف فلأن الوحدة ليست ضدًا للكثرة ولا مضايفة لها؛ لأن الكثرة مُتقوِّمَة بالوحدة، ولا شيء من الضد والمضايف بمقوم للآخر. ومما يدل علىٰ أن الوحدة ليست بضد للكثرة: أن شرط الضدين وحدة موضوعهما، وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة. ومما يدل علىٰ أن الوحدة ليست بمضايفة للكثرة: أن الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس إلىٰ الوحدة وإن كان تعقل ماهيتها بالوحدة، فإنه فرق بين أن يعقل الشيء بالقياس إلىٰ غيره وبين أن يعقل به، والمعتبر في التضايف هو الأول، والوحدة أيضًا لا تعقل بالقياس إلىٰ الكثرة. وشرط التضايف: أن يكون تعقُّل كل من المتضايفين بالقياس إلىٰ الآخر.

وأما أن الوحدة تقابل الكثرة بالعرض؛ فلأن الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها، والمكيال مقابل للمكيل مضاف إليه وكذا المكيل بالقياس إلىٰ المكيال، فإن تعقل المكيل بالقياس إلىٰ تعقل المكيال وبالعكس، والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية.

قال: **(الثاني في أقسام الوحدات: الواحد إن منع نفس مفهومه عن الحمل علىٰ كثيرين فهو (الواحد بالشخص) وإن لم يمنع فهو واحد من وجه وكثير من وجه، فجهة الوحدة إن كانت نفس الماهية فهو (الواحد بالنوع) وإن كانت جزءًا منها فهو الواحد بالجنس أو بالفصل، وإن كانت خارجة عنها فهو الواحد بالعرض إما بمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض أو بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الإنسان. والواحد بالشخص إن لم يقبل القسمة أصلًا فإن لم يكن له مفهوم سواه فهو**

الوحدة، وإن كان فإمَّا أن يكون ذا وضع وهو (النقطة) أو لا يكون وهو (المفارق) وإن قبلها وتشابهت أجزاؤه فهو (الواحد بالاتصال) وإلا (فبالاجتماع).

وقد يقال: الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند مشترك كضلعي الزاوية أو يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر، وأيضًا فالواحد إن حصل له جميع ما يمكن له فهو (الواحد التام) وإن لم يحصل فهو (الواحد غير التام) والتام: إما طبيعي، أو وضعي، أو صناعي كزيد ودرهم وبيت، ثم الاتحاد بالنوع يسمىٰ (مماثلة) وبالجنس (مجانسة) وبالعرض إن كان في الكَمِّ (مساواة) وإن كان في الكّيْفِ يسمىٰ (مشابهة) وإن كان في المضاف يسمىٰ (مناسبة) وإن كان في الشكل يسمىٰ (مشاكلة) وإن كان في الوضع يسمىٰ (موازاة) وإن كان في الأطراف يسمىٰ (مطابقة)).

أقول: المبحث الثاني في أقسام الوحدات: الواحد إن منع نفس تصور مفهومه عن حمله علىٰ كثيرين فهو **(الواحد بالشخص)** كهذا الإنسان، وإن لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله علىٰ كثيرين فهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدًا وكثيرًا معًا، فجهة الوحدة إن كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو **(الواحد بالنوع)** كأفراد الإنسان، فإن فيها جهة وحدة وهو **(الإنسان)** وجهة كثرة وهي **(الأشخاص)** وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول علىٰ كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب **(ما هو؟)** وإن كانت جهة الوحدة جزء ماهية تلك الكثرة فهو **(الواحد بالجنس)** إن كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو علىٰ كثيرين مختلفين بالحقيقة وإن لم تكن

جهة الوحدة مقولة علىٰ كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو **(الواحد بالفصل)** والأول: كأنواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان، والثاني: كأفراد الإنسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وإن كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو **(الواحد بالعَرَض)** وهو إما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض، وإما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الإنسان. والواحد بالشخص إن لم يقبل القسمة أصلًا فإن لم يكن له مفهوم سوىٰ كون الشيء بحيث لا ينقسم إلىٰ أمور متشاركة في الماهية فهو **(الوحدة)** وإن كان له مفهوم سواه فإما أن يكون ذا وضع فهو **(النقطة)** أو لا يكون ذا وضع فهو **(المفارق)** كالنفس والعقل، وإن كان الواحد بالشخص قبل القسمة وتشابهت أجزاؤه في الحقيقة فهو **(الواحد بالاتصال)** كالجسم البسيط والمقادير -أي الخط والسطح والجسم التعليمي- وإن لم يتشابه أجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الإنساني المنقسم إلىٰ أعضائه.

وقد يقال: الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية، وقد يقال: الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر كعضوين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر، وأيضًا الواحد بالشخص إن حصل له جميع ما يمكن له فهو **(الواحد التام)** وإن لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو **(الواحد غير التام)** والتام: إما طبيعي كزيد، أو وضعي كدرهم، أو صناعي كبيت.

والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير أسماؤها بتغاير المضاف إليه فإن الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو، وفي الإنسانية يسمىٰ **(مماثلة)** وفي الجنس كاتحاد الإنسان والفرس في الحيوان يسمىٰ **(مجانسة)** وفي العرض إن كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمىٰ**(مساواة)** وإن كان في **(الكيف)** كاتحاد الجسمين في اللون نحو الإنسان الأسود والفرس الأسود سمي **(مشابهة)** وإن كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بُنُوَّة بَكْرٍ يسمىٰ **(مناسبة)** وإن كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكُرَيَّة يسمىٰ **(مشاكلة)** وإن كان في الوضع بأن لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره يسمىٰ **(موازاة)** وإن كان في الأطراف كاتحاد طاسين في الأطراف فإنه عند انكباب أحدهما علىٰ الآخر تطابقت أطرافهما يسمىٰ **(مطابقة)**.

قال: **(الثالث في أقسام الكثير: كل شيئين هما متغايران، وقال مشايخنا: الشيئان إن استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر فهما (غيران) وإلا فصفة وموصوف) أو (كل وجزء) ولهذا قالوا: الصفة مع الذات لا هو ولا غيره.**

وعلىٰ الاصطلاح الأول فالغيران إن اشتركا في تمام الماهيَّة (فمثلان)، وإلا (فمتخالفان متلاقيان) إن اشتركا في موضع كالسواد والحركة فإنهما يعرضان الجسم متساويان إن صدق كل واحد علىٰ كل ما صدق عليه الآخر، فإن صدق الآخر علىٰ جميع أفراد فهو (الأعم مطلقًا)، وإلا فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، ومتباينان إن لم يشتركا، متقابلان إن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد، فإن كانا وجوديين وأمكن تعقُّل أحدهما

بالذهول عن الآخر (فضدان) كالسواد والبياض، وإن لم يمكن (فمضافان) كالأبوة والبنوة، وإن كان أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، فإن اعتبر كون الموضوع مستعدًا للاتصال بالوجودي بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه كالبصر والعمىٰ (فعدم وملكة حقيقيان) وإن اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه به (فملكة وعدم مشهوران) وإن لم يعتبر فسلب وإيجاب).

أقول: لما فرغ من المبحث الثاني في أقسام الوحدات شرع في المبحث الثالث في أقسام الكثرة. كل شيئين هما متغايران، وقال مشايخنا -أي مشايخ أهل السُنَّة- الشيئان إن استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بأن لا يكون أحدهما قائمًا بالآخر ولا مقوّمًا له فهما **(غيران)** كالأب والابن فإنه استقل كل واحد منهما بالذات حيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر، فإن الأب والابن وإن لم يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بحسب تعقُّل وصف الأبوة والبنوَّة لكن أمكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات، وإلا أي: وإن لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فإن كان أحدهما قائمًا بالآخر فهما **(الصفة والموصوف)** فالقائم هو الصفة، وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم، وإن كان أحدهما مقومًا للآخر فهما **(الكل والجزء)** كالإنسان والحيوان فإنه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر، وأحدهما وهو الحيوان مقوم للآخر وهو الإنسان، فالإنسان هو الكل والحيوان هو الجزء.

ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا: الصفة مع الذات لا هو ولا غيره، أمَّا أنها ليست هو فظاهر، وأما أنها ليست غير الذات؛ لأن الصفة قائمة بالذات وعلىٰ الاصطلاح الأول وهو أن كل شيئين متغايران فالغيران إن اشتركا في تمام الماهية فهما **(المثلان)** كزيد وعمرو فإنهما اشتركا في تمام الماهية الذي هو الإنسان، وإلا أي: وإن لم يشترك الغيران في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان إن اشتركا في موضوع كالسواد والحركة، فإنهما يعرضان الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان علىٰ الجسم بالاشتقاق؛ إذ يقال الجسم متحرك الجسم أسود ثم المتلاقيان متساويان إن صدق كل واحد منهما علىٰ كل ما يصدق عليه الآخر كالإنسان والناطق، ومتداخلان إن صدق أحدهما علىٰ بعض ما يصدق عليه الآخر ومن ضرورته أن يصدق الآخر علىٰ بعضه أيضًا، فإن صدق الآخر علىٰ جميع أفراده فالصادق علىٰ جميع أفراد الآخر **(أعم مطلقًا)** والذي لم يصدق إلا علىٰ بعض الآخر **(أخص مطلقًا)** كالحيوان والإنسان، فإن أحدهما وهو الإنسان يصدق علىٰ بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق علىٰ جميع أفراد الإنسان؛ فالحيوان أعم مطلقًا والإنسان أخص وإلا أي: وإن لم يصدق أحدهما علىٰ جميع أفراد الآخر بل كل منهما يصدق علىٰ بعض ما يصدق عليه الآخر وكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه كالحيوان والأبيض.

والمختلفان متباينان إن لم يشتركا في الموضوع، ثم المتباينان متقابلان إن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد، وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد؛ فإنه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد لكن في

زمانين، واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فإنه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالأبوة والبنوة؛ فإنهما قد تعرضان لشخص واحد لكن من جهتين.

والتقابل أربعة أنواع: تقابل الضدين، وتقابل المتضايفين، وتقابل العدم والملكة، وتقابل السلب والإيجاب؛ وذلك لأن المتقابلين إما وجوديَّان أو أحدهما وجودي والآخر عدمي، فإن كان المتقابلان وجوديين وأمكن تعقل أحدهما مع الذُّهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين، وإن لم يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالأبوة والبنوة.

وإن كان أحد المتقابلين وجوديًا والآخر عدميًا فإن اعتبر كون الموضوع مستعدًا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمىٰ والبصر بالنسبة إلىٰ الشخص الإنساني، أو بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة، أو بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة إلىٰ العقرب؛ فعدم وملكة حقيقيان.

وإن اعتبر كون الموضوع مستعدًا للاتصاف بالأمر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فهما عدم وملكة مشهوران كعدم اللحية عن إنسان في شيء من شأنه اللحية وإن لم يعتبر كون الموضوع مستعدًا للاتصاف بالأمر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به؛ فسلب وإيجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير، وتقابل السلب والإيجاب راجع إلىٰ القول أو العقد أي: يكون المتقابلان فيهما إما في القول كما ذكر أو العقد والتصور كمعناه،

ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الإيجاب والسلب في الخارج؛ فإنه ليس في الخارج شيء هو إيجاب أو سلب، بل هما من العقود العقلية الواردة علىٰ ما في العقل من النسبة الثبوتية أو القول الدال عليها.

فإن قيل: الإيجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الإيجاب والسلب راجعًا إلىٰ القول أو العقد.

أجيب: بأنه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس علىٰ موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعًا إلىٰ القول أو العقد فإن قيل: لا نُسلِّم انحصار التقابل في الأنواع الأربعة التي ذكرتم لجواز أن يكون التقابل بين عدميين.

أجيب: بأن العدمين لا تقابل بينهما إذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلًا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعًا معه، والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما علىٰ كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عدمهما.

فإن قيل: التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمىٰ واللاعمىٰ فإنه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة.

أجيب: بأن اللاعمىٰ الذي هو سلب العمىٰ فإنما يكون إذا انتفىٰ العمىٰ وانتفاء العمىٰ إما بانتفاء عدم البصر أو بعدم قابلية الموضوع، فإن كان الأول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمىٰ، وإن كان الثاني يكون عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب، فلم يتحقق تقابل بين العدميين.

قيل: إن الحكماء اشترطوا في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف كالتقابل بين السواد والبياض فلا ينحصر تقابل الموجودين اللذين يمكن تعقُّل أحدهما مع الذهول عن الآخر في تقابل الضدين فإن مِثْل تقابل السواد والصفرة يقع خارجًا عنه مع صدق التعريف عليه.

أجيب: بأنهم اشترطوا في التضاد الحقيقي وهو أن يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر تعاقب، وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو: أن يكون الأمران الوجوديان اللذان يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر أعم من أن يكون بينهما تعاقب أو يكون بينهما غاية الخلاف أو لا يكون. والانحصار إنما هو بالنسبة إلىٰ التضاد المشهوري.

وقيل: إن اشترط في تقابل العدمي والوجودي أن يكون العدمي عدم الوجودي؛ فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الإيجاب والسلب كتقابل وجود الملزم وعدم اللازم، وإن لم يُشترط يكون هذا التقابل من الإيجاب والسلب؛ إذ لم يشترط موضوع قابل مع أنه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والإيجاب علىٰ أنهم صرحوا بأن العدمي في هذين القسمين يجب أن يكون عدم الوجودي.

أجيب: بأن وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور تواردهما علىٰ موضوع واحد؛ لأن موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم، فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين.

قال: (**قيل: السواد من حيث إنه ضد البياض مضاف. قلنا: المضاف حيثية السواد لا هو. قيل: المقابل تحت المضاف فلا يكون المضاف تحته. قلنا: المضاف تحت ما صدق عليه المقابل وهو أعم لصدقه علىٰ الضدين والإيجاب والسلب وتحته المقابل أو كلاهما لا الذات وحده**).

أقول: قيل: السواد من حيث إنه ضد للبياض مضاف إليه، فإنهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر؛ لأن الضدية من الأمور الإضافية فلا يكون تقابل الضدين قسمًا غير تقابل المضايفين.

قلنا: المضاف حيثية السواد لا السواد، فإن السواد نظرًا إلىٰ ذاته ضد البياض، ومن حيث إنه ضد للبياض مضاف إليه، فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض، وعروض التضايف لحيثيتهما أي: مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول علىٰ كل منهما، أو عروض التضايف لمجموع الذات الموصوف بأنه ضد.

قيل: المقابل يندرج تحت المضاف؛ لأن المقابل أمر وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر الذي هو أمر وجودي، فكيف يكون المضاف مندرجًا تحت المقابل؛ لأنه يلزم حينئذ أن يكون كل منهما أعم من الآخر مطلقًا؟.

قلنا: المضاف مندرج تحت ما صدق عليه المقابل أي: تحت الذات الذي صدق عليه المقابل، وما صدق عليه المقابل أعم من المضاف لصدقه علىٰ الضد وغيره، ويندرج تحت المضاف المقابل أو الذات المقيد بقيد أنه مقابل، ولا يمتنع أن يكون الشيء باعتبار ذاته أعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه.

قال (فروع:

الأول: المثلان لا يجتمعان وإلا لاتحدا بحسب العوارض أيضًا فيكونان هو هو لا مثلين.

الثاني: التقابل بالذات بين السلب والإيجاب؛ لأن كل واحد من المضافين والضدين إنما يقابل الآخر لاستلزامه عدمه، وإلا فهما كسائر المتباينات.

الثالث: السلب والإيجاب لا يصدقان ولا يكذبان، وأما المضافان فيكذبان بخلو المحل عنهما، والضدان بعدم المحل واتصافه بالوسط كالفاتر واللاعادل واللاجائر وخلوه عن الجميع كالشفاف، والعدم والمَلَكَة بعدم الموضوع وعدم استعداده لها.

الرابع: المضافان يتلازمان طردًا وعكسًا، والضدان قد يلزمان المحل علىٰ البدل فيتعاقبان كالصحة والمرض أو لا يتعاقبان كالحركة من الوسط وإليه؛ فإنه لا بد وأن يتوسطهما سكون في المشهور، وقد يلزم أحدهما كبياض الثلج.

الخامس: الاستقراء دل علىٰ أن التضاد لا يكون إلا بين نوعين آخرين داخلين تحت جنس واحد، وأن المتباينين لا يضادهما شيء واحد).

أقول ذكر فيه خمسة فروع علىٰ المبحث الثالث:

الأول: المثلان لا يجتمعان في محل واحد؛ لأن المثلين متحدان في الماهيَّة ولوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض أيضًا؛ لأنهما إذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لأحدهما عرض للآخر فيكون المثلان هو هو لا مثلين.

الفرع الثاني: التقابل بالذات بين السلب والإيجاب؛ لأن كل واحد من الإيجاب والسلب لذاته يرفع الآخر بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايفين فإنه إنما يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر، مثلًا: الأمر الذي يصدق عليه أنه ليس بخير فيه عقدان، عقدانه ليس بخير وعقدانه شر وعقدانه ليس بخير لا ينافيه عقدانه شر؛ إذ يصدقان علىٰ ذات واحدة ولا عقدانه ليس بشر إذ يصدقان أيضًا علىٰ أمر واحد فالمنافي لعقدانه ليس بخير هو عقدانه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقدانه خير لا ينافيه إلا عقدانه ليس بخير ولا ينافيه عقدانه شر، وإذا انحصر المنافي لعقدانه خير في عقدانه ليس بخير كان التقابل بين السلب والإيجاب بالذات بخلاف الضدين.

وأيضًا للخير عقدان عقدانه خير وعقدانه ليس بشر والأول ذاتي للخير والثاني عرضي؛ لأنه خارج عن حقيقة الخير وعقدانه ليس بخير رافع لعقدانه خير وعقد أنه شر رافع لعقد أنه ليس بشر، والرافع للأمر الذاتي أقوىٰ معاندة من الرافع للأمر العرَضي؛ لأن الرافع للأمر الذاتي رافع للذات بالذات والرافع للأمر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقدانه ليس بخير أقوىٰ معاندة لعقدانه خير من عقدانه شر؛ لأن المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته لا يتوسط شيء آخر أو قوي بين المنافاة بين الشيء، وبين ما يرفع ذاته بتوسط الأمر الخارجي عنه.

وأيضًا الشر لولا اشتماله علىٰ أنه ليس بخير لما كان عقدانه شر رافعًا لعقدانه خير، فإنّا لو فرضنا بدل الشر شيئًا آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الأمر المشتمل علىٰ أنه ليس بخير مانعًا من اعتقاد أنه خير لا لأنه ذلك الأمر، بل لاشتماله علىٰ أنه ليس بخير،

وذلك يدل علىٰ أن التنافي بالذات لا يكون إلا بين السلب والإيجاب وهذا الأخير هو الذي ذكره في الكتاب.

الفرع الثالث: السلب والإيجاب لا يصدقان ولا يكذبان معًا، وأما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما، أما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما، وأما الضدان فيكذبان لعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل **(كالفاتر)** المتوسط بين الحار والبارد أو المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا **(لا عادل ولا جائر)** والضدان يكذبان معًا لخلو المحل عنهما وعن الوسط **(كالشفاف)** وهو ما لا لون له، وأما العدم والملكة فيكذبان لعدم المحل أو عدم استعداد المحل للمملكة.

الفرع الرابع: المضافان يتلازمان طردًا وعكسًا، أي: متىٰ وجد أحدهما وجد الآخر ومتىٰ عُدم أحدهما عُدم الآخر فإن الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل علىٰ البدل بأن يكون أحدهما لا بعينه لازمًا للمحل مثل: بدن الحي المستلزِم للصحة أو للمرض، فإن بدن الحي يستلزم أحدهما لا بعينه فيتعاقبان علىٰ المحل، وقد لا يلزم أحد الضدين المحل فلا يتعاقبان علىٰ المحل كالحركة من الوسط وإلىٰ الوسط، فإنهما ضدان ولا يلزم أحدهما المحل لوجوب تخلُّل سكون بينهما علىٰ المشهور، وقد يلزم أحد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج، فإنه لازم للثلج.

الفرع الخامس: الاستقراء دل علىٰ أن التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض، فإنهما نوعان آخران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل

الذي هو اللون، فإن اللون جنس سافل؛ لأن فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف المطلق، وأيضًا الاستقراء دل علىٰ أن المتباينين لا يضادهما شيء واحد تضادًا حقيقيًا، ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون؛ فإنهما أمران متباينان يضادهما شيء واحد وهو الحركة إلىٰ الوسط؛ لأن السكون لا يكون ضدًا للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة.

قال: (**الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مباحث:**

الأول: في أقسام العلة وهي أربعة؛ لأن ما يحتاج إليه الشيء إما أن يكون جزأ منه أو لا يكون، والأول إما أن يكون الشيء بالفعل وهو الصورة، أو بالقوة وهو المادة، ويسمىٰ العنصر والقابل أيضًا.

والثاني: إما أن يكون مؤثرًا في وجوده وهو الفاعل، أو في مؤثريته وهو الداعي والغاية).

أقول: لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول وذكر فيه أربعة مباحث:

الأول: في أقسام العلة.

الثاني: في تعدد العلل والمعلولات.

الثالث: في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه.

الرابع: في أن الشيء الواحد هل يكون قابلًا وفاعلًا معًا؟.

المبحث الأول: في أقسام العلة.

علة الشيء: ما يحتاج إليه الشيء. فإن كان جميع ما يحتاج إليه الشيء فهو (**العلة التامة**) وإن كان بعض ما يحتاج إليه الشيء فهو (**العلة

الناقصة) فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع، وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة أن العدم يفعل شيئًا، بل المراد به أن العقل إذا لاحظ وجوب وجود المعلول لم يجده حاصلًا بدون عدم المانع.

والعلة التامة المشتملة علىٰ جميع العلل الناقصة لا تكون موجودة واحدة مركبة في الأعيان؛ لامتناع تركب الشيء من الأمور الوجودية والعدمية في الأعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل، فلا يُلتفت إلىٰ ما يُقال من أن: المعلول إذا كان موجودًا في الخارج يجب أن يكون علته التامة موجودة أولًا.

ثم العلل الناقصة أربعة: صورية ومادية وفاعلية وغائية، وذلك لأن العلة الناقصة إما أن تكون جزأ من المعلول أو خارجة عنه؛ إذ يمتنع أن تكون نفس المعلول، والأول إما أن يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة إليه، أو يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة إلىٰ السرير، ويسمىٰ العنصر باعتبار أنه جزء وهو أصل المركب، والقابل أيضًا باعتبار أنه محل للصورة.

والثاني: أي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول إما أن تكون مؤثرة في وجوده أي: يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة إلىٰ السرير، أو تكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل أي الفاعل لأجله صار فاعلًا وهو الداعي والغاية، وأما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة إلىٰ تتميم العلة المادية أو الفاعلية؛ فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال.

قال: **(الثاني في تعدد العلل والمعلولات: المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة وإلا لاستغنىٰ بكل واحد عن كل**

واحد؛ فيكون مستغنيًا ومحتاجًا عنهما وإليهما معًا وهو مُحال. والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد والمركب قد يتعدد آثاره، وكذا البسيط إن تعددت الآلات والمواد، وإن لم تتعدد فمنعه جمهور الحكماء، وتمسكوا بأن مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فإن دخلا أو أحدهما في ذاته لزم التركيب، وإن خرجا كانا معلولين فيعود الكلام ويلزم التسلسل.

وأجيب: بأن المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج، وعورض: بأن الجسمية تقتضي التحيز وقبول الأعراض الوجودية عندكم مع بساطتها).

أقول: المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات.

المعلول الواحد بالشخص يمتنع أن يجتمع عليه علل أو علتان كل واحدة منهما مستقلة، ولنبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول: لو اجتمع علىٰ معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما؛ لأنه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخلو، إما أن يجب وقوعه بإحداهما أو لا، والأول يقتضي أن يكون إحداهما غير مستقلة والثاني يقتضي أن لا يكون كل واحدة منهما علة مستقلة، والتقدير أن كل واحدة منهما علة مستقلة، هذا خلف.

ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغناءه بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما؛ فيكون مستغنيًا عن كل واحدة منهما محتاجًا إليهما معًا، وهو محال.

وأما المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين علىٰ معنىٰ أن أحد المتماثلين واقع بإحداهما والآخر بالأخرىٰ،

وذلك كالتضاد بين السواد والبياض، فإنه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان، أحدهما تضاد السواد للبياض، والآخر تضاد البياض للسواد، وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس إلىٰ البياض علىٰ معنىٰ أن السواد محل لتضاده للبياض، وعروض التضاد له بالقياس إلىٰ البياض، وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس إلىٰ السواد علىٰ معنىٰ أن البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالقياس إلىٰ السواد.

قيل: الطبيعة النوعية لا تخلو إما أن تكون محتاجة إلىٰ واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إلىٰ غيرها؛ فلم تقع بغيرها، وإما أن تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إليها؛ فلم تقع بها، لا يقال: الطبيعة النوعية من حيث هي لا تكون لذاتها محتاجة إليها أو غنية عنها؛ لأنّا نقول: الطبيعة من حيث هي إما أن تتوقف علىٰ هذه العلة المستقلة أو لا، والأول يقتضي الحاجة إليها والثاني يقتضي الغِنىٰ عنها.

وأجيب عن أصل الشبهة: بأن الطبيعة من حيث هي غنية عنها.

قوله: «فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إليها؛ فلم تقع بها» قلنا: الحاجة لم تعرض لها بالقياس إليها، بل الحاجة إنما عرضت لفردها الذي هو أحد المتماثلين، والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها، ومحتاجة إلىٰ علةٍ ما، لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج إلىٰ علة معينة واقتضته تلك العلة لزمتها الطبيعة؛ لاشتمال ذلك التماثل عليها.

قوله: «والمركب قد يتعدد آثاره» أي: يجوز أن يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار الصادرة عن كلٍّ من العناصر الأربعة، وكذا البسيط قد يتعدد آثاره إن تعددت الآلات أو القوابل كالعقل الأول

الذي هو مبدأ لعقل ونفس وفلك، وأما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجه من غير آلة وقابل؛ فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره، وتمسكوا بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك، فهذان المفهومان إن دخلا أو دخل أحدهما في ذاته لزم التركيب، وإن كانا خارجين أو أحدهما نفسًا والآخر خارجًا يلزم أن يكونا معلولين إن كانا خارجين، أو الذي يكون خارجًا وهو معلول فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل.

وأجيب: بأن المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج؛ لأن المصدرية أمر إضافي، والأمر الإضافي اعتباري، والأمر الاعتباري يستغني عن العلة؛ فلا يلزم التسلسل علىٰ تقدير خروجهما أو خروج أحدهما.

وعورض: بأن الجسمية تقتضي التحيز وقبول الأعراض الوجودية عندكم مع بساطتها، ورُدَّ الجواب: بأن المصدرية تطلق علىٰ معنيين:

أحدهما: أمر إضافي يعرض لذات العلة بالقياس إلىٰ معلوله من حيث إنهما يكونان معًا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه.

والثاني: كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو بهذا المعنىٰ متقدم علىٰ المعلول؛ لأن كون العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدم بالذات علىٰ المعلول، وهذا المعنىٰ غير الإضافة العارضة للعلة بالقياس إلىٰ المعلول المتأخرة عن ذاتيهما، وكلا منافيه وهو أمر واحد إن كان المعلول واحدًا، وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها إن كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة أخرىٰ، وإذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون

ذلك الأمر مختلفًا؛ وحينئذ يلزم التسلسل في الأمور الحقيقية أو التركيب؛ وكلاهما محالان. قيل: المصدرية إن لم تكن صفة حقيقية لم يتم البرهان لما ذُكر، وإن كانت صفة حقيقية كانت للفاعل علىٰ جهة أخرىٰ غير الماهية، فلا يكون الفاعل واحدًا من جميع الوجوه والكلام فيه، وأيضًا لو صح هذا الدليل لزم أن لا يصدر من الواحد شيء أصلًا وتقريره من وجهين:

الأول: أنه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرًا له أمر مغاير له لكونه نسبة فهو: إما داخل أو خارج وهلم جرًّا.

الثاني: أنه لو صدر عنه شيء لزم أن يصدر عنه اثنان؛ لأنه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرًا له أمر مغاير له، وهو لا يجوز أن يكون جزءًا له لما مر؛ فيكون خارجًا عنه معلولًا له فقد صدر عنه اثنان.

والجواب: أن المصدرية بالمعنىٰ الذي ذكرنا صفة حقيقية.

قوله: «لو كان المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرىٰ غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدًا من جميع الوجوه» قلنا: لو كان المعلول واحدًا يكون ذلك المعنىٰ نفس الفاعل ولا محذور فيه، وإن كان فوق واحد يلزم أن يكون أحدهما غير الفاعل بالضرورة، ويلزم منه أن يكون للفاعل جهة أخرىٰ فلا يكون الفاعل واحدًا من جميع الوجوه، ويلزم الخلف؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون ما فرضناه واحدًا من جميع الوجوه غير واحد، وأما قوله في الوجه الأول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرًا له أمر مغاير له لكونه نسبة، قلنا: كونه مصدرًا بالمعنىٰ الثاني لا يكون نسبة، بل يكون عين المصدر إن كان مصدر الواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني، وأما المعارضة بالجسمية التي

تقتضي التحيز وقبول الأعراض الوجودية فساقطة، فإن الجسمية وإن كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والإمكان والوجوب ولا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات.

قال: **(الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه: الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر، والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقق ذاته كاليُبوسة للنار)**.

أقول: المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر أي -الفاعل- وشرط المؤثر، جزء المؤثر: ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقومًا له، وشرط المؤثر: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار، فإن اليبوسة يتوقف عليها تأثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار علىٰ اليبوسة.

قال: **(الرابع: قيل الشيء الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا معًا؛ لأن القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول، والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه، ولأن القبول غير الفعل فلا يكون مصدر أحدهما مصدرًا للآخر. قلنا: عدم استلزم الشيء باعتبارٍ لا ينافي استلزامه باعتبار آخر؛ ولهذا قيل: نسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان العام والقول بأن البسيط لا يتعدد آثاره وقد سبق)**.

أقول: المبحث الرابع في أن الشيء الواحد هل يجوز أن يكون قابلًا لشيء وفاعلًا له.

قال الحكماء: الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلًا لشيء وفاعلًا له لوجهين:

أحدهما: أن القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول، ونسبة الفعل بأن تكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما، أي: الذات الذي عرض له القابلية بعينه هو الذات الذي عرض له الفاعلية، وكذا الشيء الذي عرضه له المقبولية بعينه هو الشيء الذي عرض له المفعولية، والذي يدل علىٰ تنافي الفعل، والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما، أي: استلزام الفعل المفعول، وعدم استلزام القبول المقبول، فإن القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول، والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول، فإن القابل يمكن له المقبول بالإمكان الخاص، والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول، والاستلزام، وعدم الاستلزام إذا اعتبرا بالنسبة إلىٰ شيء واحد يتحقق المنافاة بينهما، وتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما، وإذا كان الفعل، والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا، وإلا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة.

الوجه الثاني: أن القبول غير الفعل، فلا يكون كلاهما عين الذات، فإن دخلا -أو أحدهما- في الذات لزم التركيب، وإن خرجا -أو أحدهما- يلزم التسلسل؛ لأنه حينئذ يكون مصدر الفعل غير مصدر القبول فينقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل.

أجاب المصنف: بأن عدم استلزام الشيء للآخر باعتبار لا ينافي استلزامه له باعتبار آخر، فإن اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم، وباعتبار الفاعلية مستلزم، والممتنع هو استلزام الشيء للآخر، وعدم استلزامه له باعتبار واحد؛ لأن استلزام الشيء للآخر باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار آخر.

قيل: نسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان العام، ونسبة الفاعل إلىٰ المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تناف إذ لا تنافي بين الوجوب، والإمكان، والقول بأن البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق.

قال: (**الباب الثاني في الأعراض، وفيه فصول:**

الفصل الأول في المباحث الكلية:

الأول: في تعدد الأجناس المشهور انحصار الأعراض في المقولات التسع، وهي الكم، وهو ما يقبل القسمة لذاته كالأعداد، والمقادير، والكيف، وهو ما لا يقبل القسمة لذاته، ولا يتوقف تصوره علىٰ تصور غيره كالألوان، والأين، وهو حصول الشيء في المكان والمتىٰ، وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا والوضع، وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلىٰ بعض، وإلىٰ الأمور الخارجية كالقيام، والقعود، والاستلقاء، والإضافة، وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلىٰ نسبة أخرىٰ كالأبوة، والبنوة، والملك، وهو هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط، وينتقل بانتقاله كالتعمُّم، والتقمُّص، وأن يفعل، وهو كون الشيء مؤثرًا كالقاطع مادام قاطعًا، وأن ينفعل، وهو كون الشيء متأثرًا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعًا.

واعلم: أن النقطة والوحدة خارجتان عنها، وأن جنسيتها غير معلومة؛ لاحتمال أن يكون كل واحد منها، أو بعضها مقولًا علىٰ ما تحتها قولًا عرضيًا، وأن العرض ليس جنسًا لها؛ لأن عرضيتها مفتقرة إلىٰ البيان).

أقول: لما فرغ من الباب الأول في الأمور الكلية من الكتاب الأول في الممكنات شرع في الباب الثاني في الأعراض، وذكر فيه أربعة فصول:

الأول: في المباحث الكلية.

الثاني: في مباحث الكم.

الثالث: في الكيف.

الرابع: في الأعراض النسبية.

الفصل الأول: في المباحث الكلية، وفيه خمسة مباحث:

الأول: في تعدد أجناسها.

الثاني: في امتناع الانتقال عليها.

الثالث: في قيام العرض بالعرض.

الرابع: في بعض الأعراض.

الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين:

المبحث الأول: في تعدد أجناس الأعراض.

اعلم: أن العرض هو الموجود في موضوع، والمراد بالموضوع هو المحل المستغني عن الحال متقومًا بنفسه لا به، والمراد بالموجود في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه، ولا يصح مفارقته عنه، فإن لفظة كذا في كذا يدل بالاشتراك، أو التشابه علىٰ معان مختلفة ككون الشيء في الزمان، وفي المكان، وفي الخصب، وفي الراحة، وفي الحركة، وكون الكل في الجزء، والخاص في العام، فإن لفظة **(في)** في جميعها ليست بمعنىٰ واحد، فإن بعض هذه الأمور بالإضافة، وبعضها

بالاشتمال، وبعضها بالظرفية فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة **(في)**، والمستعملة فيه، ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون اللونية في السواد، والحيوانية في الإنسان، وقد تبين أن أمثال هذه ليست بأجزاء علىٰ الحقيقة، بل هي كالأجزاء.

والمشهور انحصار الأعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع، وهي الكم، وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلًا كالأعداد، أو متصلًا كالمقادير، والكيف هو عرض لا يقبل القسمة لذاته، ولا يتوقف تصوره علىٰ تصور غيره، فالأول يخرج الكم، والثاني يخرج الأعراض النسبية مثل الألوان، والأين، وهو حصول الشيء في المكان، ومفهومه إنما يتم بنسبة الشيء إلىٰ المكان الذي هو فيه لا أنه نفس هذه النسبة إلىٰ المكان، والأين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي، ولاشك أن كون الشيء في مكانه يكون نسبته إلىٰ المكان من لوازمه لا أنه نفس هذه النسبة، والأين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق، والمتىٰ هو حصول الشيء في زمان، ككون الكسوف في وقت كذا.

واعلم: أن كثيرًا من الأشياء يقع في طرف الزمان أعني الآن، ولا يقع في الزمان، ويسئل عنه بمتىٰ فمتىٰ هو حصول الشيء في الزمان، أو في طرفه، والوضع هو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين أجزائه، وبين جهات أجزائه في أن يكون لبعض منها موازاة، وانحراف بالقياس إلىٰ بعض آخر، ونسبة الأجزاء بالقياس إلىٰ أمور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة إما أمكنة حاوية، أو متمكنات محوية

كالقيام، والقعود، والاستلقاء، والانبطاح، والإضافة، وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلىٰ نسبة أخرىٰ هذا رسم لها، وتحقيقها أن الإضافة هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس إلىٰ تعقل هيئة أخرىٰ تكون تلك الهيئة أيضًا معقولة بالقياس إلىٰ تعقل الهيئة الأولىٰ سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالأبوة، والبنوة، أو متوافقتين كالأخوة من الجانبين، وليس كل نسبة إضافة، فإن النسبة التي هي غير الإضافة، وإن كانت ماهيتها معقولة بالقياس إلىٰ تعقل شيء آخر، لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولًا بالقياس إلىٰ تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير إضافة، والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الإضافة والملك، وهي الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به، وينتقل بانتقاله كالتعمُّم، والتقمُّص، والتختُّم، والتسلُّح، ومنه ذاتي كحال الهرة عند إهابها، ومنه عرضي كحال الإنسان عند قميصه، وأن يفعل، وهو كون الشيء مؤثرًا في غيره كالقاطع مادام قاطعًا، وأن ينفعل، وهو كون الشيء متأثرًا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعًا.

واعلم أن النقطة، والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض بهما علىٰ من يجعل الأعراض تسعة، وأما من يجعل الأعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة، فلا يرد النقض بهما عليه، لكن القطع بأن أجناس الأعراض منحصرة في التسعة يتوقف علىٰ بيان أن قول: كل من هذه المقولات علىٰ ما تحته لا علىٰ سبيل الاشتراك، ولا علىٰ سبيل التشكيك، بل علىٰ طريق التواطئ، ولا أيضًا علىٰ سبيل قول اللازم الذي يقال علىٰ ما تحته بالسوية، وأن لا جنس غير هذه التسعة، وأنه لا يكون اثنان منها، أو أكثر منه مندرجة تحت جنس واحد، وأنه لا يكون كل

واحد منها تمام ماهية جزئياته المندرجة تحته، وأن العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جدًا، ولم يوجد فيما نقل إلينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي تحقيق ذلك الحق فيه.

والحق: أن العرض ليس بجنس لها؛ لأن عرضية هذه الأجناس مفتقرة إلىٰ البيان؛ لأن الجنس ذاتي، والذاتي لا يفتقر إلىٰ البيان.

قال: (**الثاني في امتناع الانتقال عليها أجمع عليه جمهور العقلاء، واحتجوا بأن تشخُّص أفرادها ليس لنفسها، ولا للوازمها، وإلا لأنحصرت أنواعها في أشخاصها، ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها علىٰ تعينها، فهو لمحالها فلا ينتقل عنها بخلاف الجسم، فإنه غير محتاج في تشخصه إلىٰ الحيز، بل في تحيزه، وهو حاصل باعتبار الحيزين**).

أقول: المبحث الثاني في امتناع الانتقال علىٰ الأعراض اجتمع جمهور العقلاء علىٰ امتناع الانتقال علىٰ الأعراض، واحتجوا عليه بأن المقتضي لتشخص أفرادها لا يكون ماهياتها، ولا لوازمها، وإلا انحصر أنواعها في أشخاصها، ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها علىٰ تشخصها، وتعينها فلو توقف تشخصها علىٰ العوارض الحالة فيها لزم الدور، ولا أمرًا مباينًا لها، وإلا لاستغنيت عن الموضوع؛ لأنه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع، والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر إلىٰ المحل فيستغني عنه، وهو باطل فتعين أن يكون تشخصها بمحالها، أو بما حل فيها، وعلىٰ التقديرين يفتقر في تشخصه إلىٰ الموضوع، فيكون الموضوع من جملة المشخصات، فلا يصح الانتقال عنها؛ لأنه إذا كان الموضوع مشخصًا

لها تكون محتاجة إلىٰ موضوع مشخص؛ لأن الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودًا في الخارج، وما هو كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه، فالعرض إذًا لا يتحقق وجوده إلا بموضوع بعينه، فلا يصح عليه الانتقال، وهذا بخلاف الجسم في احتياجه إلىٰ الحيز، فإن الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه إلىٰ الحيز، بل يحتاج الجسم في تحيزه إلىٰ حيز غير معين، فلا يمتنع أن ينتقل من حيز إلىٰ آخر من حيث إنه موجود ومشخص، ولا من حيث هو متحيز؛ لأن كونه متحيزًا حاصل باعتبار الحيزين.

قال: (**الثالث في قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بأن المعنىٰ بالقيام حصوله في الحيز تبعًا لحصول محله، وذلك المتبوع لا يكون إلا جوهرًا، وهو ضعيف؛ إذ القيام هو الاختصاص الناعت، فإن صفات الله تعالىٰ قائمة بذاته مع امتناع تحيزه، وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعًا لتحيز محل آخر، وهو الجوهر، واحتج الحكماء بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة، وأنها لمنعوتة بهما دون الجسم**).

أقول: المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بأن المعنىٰ بقيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعًا؛ لحصول ذلك الغير فيه، فذلك الغير المتبوع لا يكون إلا جوهرًا؛ لأنه لو كان عرضًا لكان حصوله في الحيز تبعًا لحصول الغير فيه، وذلك الغير لا يخلو إما أن يكون هو الحال الأول، أو غيره، فإن كان الأول يلزم أن يكون حصول كل منهما في الآخر تبعًا؛ لحصول الآخر فيه فيلزم الدور، وهو محال محال، وإن كان الثاني يلزم

الترجيح بلا مرجح؛ إذ ليس جعل أحدهما قائمًا بالآخر أولىٰ من العكس، فيلزم أن يكون هناك شيء كل منهما قائم به، وهو الجوهر.

قال المصنف: وهذا التمسُّك ضعيف؛ إذ لا نسلم أن قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعًا لحصول ذلك الغير فيه، بل القيام عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر علىٰ وجه يكون الأول ناعتًا، والثاني منعوتًا، وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة، ويسمىٰ الناعت حالًا، والمنعوت محلًا فإن صفات الله تعالىٰ قائمة بذاته مع امتناع تحيزه، وإن سلم أن القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعًا لحصول محله فيه، فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعًا لتحيز محل آخر وهو الجوهر!.

قوله: يلزم الترجيح بلا مرجح، قلنا: لا نسلم.

قوله: إذ ليس جعل أحدهما قائمًا بالآخر أولىٰ من العكس، قلنا: يجوز أن يكون أحدهما قائمًا بالآخر، والآخر قائمًا بالجوهر، فجعل الآخر غير قائم به؛ لأنه لم يحل فيه، فيكون جعله قائمًا بالآخر أولىٰ من العكس؛ لأنه حال فيه، واحتج الحكماء علىٰ قيام العرض بالعرض بأن السرعة، والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم، فإن الحركة هي المنعوت بالسرعة والبطء دون الجسم.

قال: (**الرابع في بقاء الأعراض منعه الشيخ، وتمسك بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض، وبأنه لو بقي لامتنع زواله؛ لأنه لا يزول بنفسه لاستحالة أن ينقلب الممكن ممتنعًا، ولا بمؤثر وجودي كطريان ضد، فإن وجوده مشروط بعدم الضد الآخر، ولا عدمي كزوال شرط، فإنه**

الجوهر، فيعود الكلام إليه، ويلزم الدور، ولا فاعل؛ إذ لابد له من أثر فيكون موجودًا لا معدومًا.

وأجيب عن الأول: بمنع المقدمتين، وعن الثاني: بأن عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمنة، والإلزام مشترك، أو مباين عن محله، وانتفاء شرط، وهو عرض لا يستمر، أو فاعل، ولا نسلم أن أثر الفاعل لا يكون عدمًا متجددًا، وقد تمسك به النظام في امتناع بقاء الأجسام).

أقول: المبحث الرابع في بقاء الأعراض منع الشيخ أبو الحسن الأشعري بقاء الأعراض، وتمسك بوجهين:

الأول: أن البقاء عرض قائم بذات الباقي، فلا يقوم بالعرض، وإلا لزم قيام العرض بالعرض، وإذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض.

الثاني: أنه لو بقي العرض لامتنع زواله، واللازم ظاهر البطلان، فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة أن العرض لا يزول بنفسه؛ لأنه لو زال بنفسه لكان ممتنعًا لذاته، فيلزم أن ينقلب الممكن ممتنعًا؛ لأنه قبل الزوال كان ممكنًا، ولا يزول بمؤثر، أي: موجب بالذات وجودي كطريان ضد ذلك العرض الزائل علىٰ المحل؛ لأن وجود الضد الطارئ علىٰ المحل مشروط بعدم الضد الآخر علىٰ المحل، فلو تعلل زوال الضد الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارئ علىٰ المحل لزم الدور، ولا يزول العرض عنه بمؤثر موجب عدمي كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل، فإن شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام إليه، ويلزم الدور بأن يقال: عدم الجوهر لا يكون لنفسه، فيكون إما لمؤثر وجودي كطريان ضد فيلزم الدور، أو لمؤثر عدمي كزوال شرط، وذلك الشرط إن كان عرضًا يلزم الدور، وكذا إن كان جوهرًا

يلزم الدور، وإلا يلزم أن يكون كل جوهر مشروطًا بجوهر آخر إلىٰ ما لا نهاية له، وهو محال، ولا يزول العرض عن المحل بفاعل مختار؛ لأن الفاعل المختار لابد له من أثر وجودي؛ لأن العدم لا يكون أثرًا له فيكون الفاعل المختار موجودًا لا معدومًا هذا خلف، وأجيب عن الوجه الأول: بمنع المقدمتين أي لا نسلم أن البقاء عرض قائم بالباقي، ولا نسلم أنه يجوز قيام العرض بالعرض.

وأجيب عن الوجه الثاني: بأن زوال العرض عنه بنفسه بأن يكون عدم العرض تقتضيه ذات العرض بعد أزمنة أي بعد بقائه زمانين، أو أكثر، فإن قلتم: يلزم حينئذ أن ينقلب الممكن ممتنعًا، قلنا: الإلزام مشترك، فإنه إذا لم يبق العرض زمانين يلزم أن يكون عدمه يقتضيه ذاته بعد وجوده، فيلزمه أن ينقلب الممكن ممتنعًا، أو نقول: زوال العرض عن المحل بمؤثر وجودي مباين عن محل العرض، وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل علىٰ محل آخر، وطريان الضد علىٰ محل آخر غير مشروط بزوال العرض الآخر عن المحل فلا يلزم الدور، أو نقول: زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمي، وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده، فإن العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم والألوان، وغير قار الذات كالحركة والصوت، ويكون شرط وجود ذلك العرض القار عرضًا غير مستمر الوجود، فعند عدمه يزول العرض الباقي، أو نقول: زوال العرض عن المحل للفاعل المختار، ولا نسلم أن أثره لا يكون عدمًا، فإنه يجوز أن يكون العدم المتجدد أثرًا للفاعل المختار، وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء الأجسام فإنه لو بقي الأجسام لامتنع زوالها، واللازم باطل؛ لأن الأجسام تنتفي عند القيامة بيان

الملازمة أن الجسم لا يزول لنفسه، ولا لمؤثر وجودي، ولا لمؤثر عدمي، ولا لفاعل مختار، وقد عرفت تقرير هذا الوجه، وفساد مقدماته.

قال: (**الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين؛ إذ لو جاز لجار حصول الجسم الواحد في مكانين، ولامتنع الجزم بأن السواد المحسوس في هذا المحل غير محسوس في ذلك، وللزم اجتماع علتين مستقلتين علىٰ شخص واحد، وزعم جمع من الأوائل أن الإضافات كالجوار، والقرب تعرض لأمرين.**

وقال: أبو هاشم التأليف يقوم بجوهرين، وإلا لما امتنعا عن الانفكاك كالمتجاورين، ولا يقوم بأكثر، وإلا لعدم بعدم الثالث فلا يبقىٰ الباقيان مؤلفين.

وأجيب: بأن إحالة عسر الانفكاك إلىٰ احتياج التأليف إليهما ليس أولىٰ من إحالته إلىٰ احتياج أحدهما إلىٰ الآخر، أو إلصاق الفاعل المختار).

أقول: المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين؛ وذلك لأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين، فإنه لو جاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل أن يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان، فيكون الجسم الواحد حاصلًا في المكانين، وهو محال، وفيه نظر، فإنه قاس حلول العرض في الموضوع علىٰ حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين، ولو صح ذلك لقيل: يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسًا علىٰ امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الأعراض الكثيرة

في محل واحد كالسواد، والحركة، والتأليف، والحياة مما لا يدفعه العقل، وأيضًا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بأن السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل، واللازم باطل، فإن الجزم حاصل بأن السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة أنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز أن يكون السواد الواحد قائمًا بمحلين، فاحتمل أن يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل، وأيضًا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين؛ لجاز اجتماع علتين مستقلتين علىٰ معلول واحد بالشخص، واللازم بين البطلان بيان الملازمة أن العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل جزأ لها، فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الآخر جزأ لها، والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزأ لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الآخر جزأ لها، فيجتمع علتان مستقلتان علىٰ العرض الواحد بالشخص، وزعم جمع من الأوائل، أي: من قدماء الفلاسفة أن الإضافات كالجوار، والقرب تعرض لأمرين.

وقال أبو هاشم: التأليف عرض واحد قائم بجوهرين؛ لأن التأليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتألفان عن الانفكاك كالمتجاورين فإنهما لم يمتنعا عن الانفكاك.

وقال أبو هاشم: لا يقوم التأليف بأكثر من جوهرين؛ لأنه لو قام التأليف بأكثر من جوهرين لعدم التأليف بعدم الجوهر الثالث، فلا يبقىٰ الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤلفين.

وأجيب: بأن إحالة عسر انفكاك الجوهرين المؤلفين إلىٰ احتياج التأليف إليهما حتىٰ يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال ليس أولىٰ من إحالة عسر انفكاكهما إلىٰ احتياج أحدهما إلىٰ الآخر، أو إلىٰ إلصاق الفاعل المختار.

اعلم: أن كون العرض الواحد قائمًا بمحلين يفهم منه معنيان:

أحدهما: أن العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في المحل الآخر، وهو باطل لما ذكر.

الثاني: أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلًا واحدًا له، ولم تقم حجة علىٰ امتناعه، وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم إلىٰ أجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة، والتثليث بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد، والحياة ببنية متجزية إلىٰ أعضاء، وإنما قال أبو هاشم بقيام التأليف الواحد بجوهرين؛ لأن عدم انفكاك المؤلف منهما دون المتجاورين يحتاج إلىٰ علة، ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعذر انفكاكهما، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين؛ لأن التأليف لو قام مثلًا بثلاثة جواهر، ثم أزيل واحد من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف؛ لأنعدام محله، فلا يبقىٰ الباقيان مؤلفين، وذلك بخلاف ما عليه الوجود، ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنىٰ الذي هو محال.

قال: (**الفصل الثاني في مباحث الكم:**

الأول: في أقسامه الكم إما أن ينقسم إلىٰ أجزاء لا تشترك في حد واحد، وهو المنفصل، ويسمىٰ العدد، أو إلىٰ أجزاء تشترك، وهو المتصل، فإن لم يكن قار الذات فهو الزمان، وإن كان فهو المقدار، فإن انقسم في جهة واحدة فهو الخط، وبه ينتهي السطح كما هو ينتهي بالنقطة، وإن انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط، وبه ينتهي الجسم، وإن انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والثخين، والثخن حشومًا بين السطوح فإن اعتبرته نزولًا فعمق، وإن اعتبرته صعودًا فسمك، وقد يطلق العمق علىٰ البعد المقاطع للطول، وهو البعد المفروض أولًا، وقيل: أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح، والأخذ من رأس الإنسان إلىٰ قدمه، ومن ظهر ذوات الأربع إلىٰ أسفله، والعرض، وهو البعد المفروض ثانيًا، أو الامتداد الأقصر، والأخذ من يمين الإنسان إلىٰ يساره، ومن رأس الحيوان إلىٰ ذنبه، والطول، والعرض، والعمق كميات مأخوذة مع إضافات).

أقول: لما فرغ من الفصل الأول في مباحث الكلية للأعراض أراد أن يذكر المباحث المتعلقة بكل من الأعراض التسعة فبدأ بالكمية؛ لأنها أعم وجودًا من الكيفية، وأوضح وجودا من الأعراض التسعة النسبية؛ لأن الأعراض النسبية غير متقررة في ذات موضوعها تقرر الكمية، فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم، وهي خمسة:

الأول: في أقسام الكم.

الثاني: في الكم بالذات، وبالعرض.

الثالث: في عدمية هذه الكميات.

الرابع: في الزمان.

الخامس: في المكان.

المبحث الأول: في أقسام الكم: الكم إما أن ينقسم إلىٰ أجزاء لا تشترك في حد واحد، وبه ينتهي الأجزاء الحاصلة بالانقسام، وهو المنفصل، ويسمىٰ العدد، أو إلىٰ أجزاء تشترك في حد واحد، وهو المتصل، والكم المتصل إن لم يكن قار الذات فهو الزمان، وإن كان قار الذات، أي: ثابت الأجزاء المفروضة فهو المقدار، والمقدار إن انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط به ينتهي السطح كما أن الخط ينتهي بالنقطة، وإن انقسم في جهتين فقط فهو السطح والبسيط، وبه ينتهي الجسم، وإن انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والثخين، والثخن اسم لحشو ما بين السطوح، فإن اعتبر نزولًا فعمقي، وإن اعتبر صعودًا فسمك، وقد يطلق العمق علىٰ البعد المقاطع للطول، والطول هو البعد المفروض أولًا، وقيل: الطول أطول الامتداد المتقاطعين في السطح، والبعد الأخذ من رأس الإنسان إلىٰ قدمه طول الإنسان، والبعد الأخذ من ظهر ذوات الأربع إلىٰ أسفله طولها، والعرض هو البعد المفروض ثانيًا، وقيل: العرض الامتداد الأقصر، والبعد الأخذ من يمين الإنسان إلىٰ يساره هو عرض الإنسان، والبعد الأخذ من رأس الحيوان إلىٰ ذنبه هو عرض الحيوان فالطول، والعرض، والعمق كميات مأخوذة مع إضافات، فإن البعد كمية فإذا فرض ابتداء أوانه أطول بالنسبة إلىٰ امتداد آخر فهو طول، وإذا فرض ثانيًا أوانه أقصر من امتداد آخر فهو عرض، وإن فرض أنه مقاطع للطول فهو عمق.

قال: **(الثاني في الكم بالذات، وبالعرض الكم بالذات ما يكون كمًا بنفسه، والكم بالعرض ما يكون حالًا في كم كالزمان، فإنه وإن كان متصلًا بالذات فإنه متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة علىٰ المسافة، وهو منفصل ذا قسم بالساعات، أو محلًا له كالجسم والمعدود، أو حالًا في محله كما يقال: هذا الأبلق بياضه أكثر، أو متعلقًا به كالقوة المتناهية، والغير المتناهية بحسب تناهي آثارها، أو لا تناهيها عددًا، أو زمانًا)**.

أقول: المبحث الثاني في الكم بالذات، والكم بالعرض.

الكم بالذات ما يكون كما في نفسه، فالكم المتصل بالذات هو الزمان، والمقادير، أي: الخط، والسطح، والجسم التعليمي.

والكم بالعرض ما يكون حالًا في الكم بالذات كالزمان، فإنه وإن كان كمًا متصلًا بالذات فإنه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة علىٰ المسافة التي هي كم متصل بالذات، والزمان كم منفصل بالعرض إذا قسم بالساعات، والكم بالعرض أيضًا ما يكون محلًا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات، وكالمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات، والكم بالعرض أيضًا ما يكون حالًا في محل الكم بالذات كما يقال: هذا الأبلق بياضه أكثر، والكم بالعرض أيضًا ما يكون متعلقًا بما يعرض له، أي: بأن يكون مبدأ لما يعرض له الكم المتصل، أو المنفصل كالقوة المتصفة بالتناهي، واللاتناهي بحسب تناهي آثارها، أو لا تناهيها بحسب العدد، أو الزمان، فإن الآثار الصادرة من القوىٰ إذا كانت متناهية، أو غير متناهية بحسب

العدد، أو الزمان تكون القوىٰ التي هي مبدأ تلك الآثار أيضًا متصفة بالتناهي، واللاتناهي عددًا، أو زمانًا.

قال: **(الثالث في عدمية هذه الكميات قال: المتكلمون العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق، وأما المقادير فهي الجسمية، أو جزؤها بناء علىٰ أن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ، وليست أمرًا زائدًا عليها، وإلا لأنقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها، فينقسم الخط عرضًا، والسطح عمقًا هذا خلف، قيل: هي ليست للجسم من الأعراض السارية فلا يلزم انقسامها.**

وأجيب: بأن السطح مثلًا إن لم يكن في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالًا فيه، وإن كان فأما أن يوجد بتمامه في جزء واحد فقط، فيكون ذا مقدار لا غير، أو في كل واحد فيقوم الواحد بالكثير أولًا بتمامه فيلزم القسمة، وفيه نظر احتج الحكماء بأن الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها، وبأن الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة، والمتكاثف أخرىٰ، فلا يكون جوهرًا.

وأجيب عن الأول: بأن المتغير هو الشكل، أو أوضاع أجزاء الجسم، وعن الثاني بمنع المقدمات).

أقول: المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات، أعني: العدد، والمقادير التي هي الخط، والسطح، والجسم التعليمي، والزمان، قال المتكلمون: العدد أي الكم المنفصل لا وجود له في الخارج؛ لأن العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج

كما سبق في بحث الوحدة والكثرة، والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج، وأما المقادير التي هي الجسم التعليمي، والسطح، والخط، فليست بموجودات زائدة علىٰ الجسم؛ لأنها إما نفس الجسمية، أو جزء الجسمية بناء علىٰ أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ، فإنه حينئذ تكون الأجزاء المنضمة بعضها إلىٰ بعض في الجهات الثلاث، أي: الطول، والعرض، والعمق هو الجسم، والمنضم بعضها إلىٰ بعض في الجهتين هو السطح، وهو جزء من المنضم بعضها إلىٰ بعض في الجهات الثلاث، والمنضم بعضها إلىٰ بعض في الجهة الواحدة هو الخط، وهو جزء للمنضم بعضها إلىٰ بعض في الجهتين، وليست المقادير أمرًا زائدًا علىٰ الجسمية حالًا فيها؛ لأن المقادير لو كانت حالة في الجسمية؛ لأنقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها، فينقسم الخط عرضًا، والسطح عمقًا؛ لأن محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقًا، وانقسام المحل عمقًا يقتضي انقسام الحال كذلك، والسطح محل الخط، وهو منقسم عرضًا، فالخط الحال فيه منقسم عرضًا؛ لأن المحل إذا انقسم عرضًا يكون الحال فيه منقسمًا كذلك، وهذا خلف؛ لأن الخط عندهم لا ينقسم عرضًا؛ لأنه طول بلا عرض، والسطح لا ينقسم عمقًا؛ لأنه طول مع عرض، وليس له عمق، قيل: لا نسلم أن المقادير لو كانت حالة في الجسم؛ لأنقسمت بانقسام الجسم، وإنما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الأعراض السارية، وليس كذلك، فإن الخط والسطح ليسا من الأعراض السارية، فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلاث، ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضًا.

وأجيب: بأن السطح مثلًا إن لم يكن حالًا في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالًا في الجسم، وإن كان السطح حالًا في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم، فإما أن يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الأجزاء المفروضة للجسم، فيلزم أن يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة، وقد سبق بطلانه، أو يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الأجزاء المفروضة، بل يوجد في كل واحد من الأجزاء المفروضة شيء من السطح، فيلزم قسمة السطح عمقًا؛ لأنه حينئذ يوجد شيء من السطح في الأجزاء المنضمة من جهة العمق.

واعلم: أن هذا الجواب مبني علىٰ أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجحزأ، ومع هذا لقائل أن يقول: السطح حال في الأجزاء المنضمة بعضها إلىٰ بعض في الجهتين الطول والعرض، ولا يكون حالًا في الأجزاء المنضمة بعضها إلىٰ بعض في الجهة الثالثة، فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الأجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكماء علىٰ أن المقادير زائدة علىٰ الجسم، أما الجسم التعليمي، أي: المقدار الذي له طول، وعرض، وعمق، فلأنه قد يتبدل علىٰ الجسم الواحد المشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة، فإن الشمعة المشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الأشكال من التكعُّب، والاستدارة، فبقاء الجسمية مع تبدُّل المقادير، أعني: الجسم التعليمي دال علىٰ أن الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر، وأما السطح، والخط، فلأنهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي، والتناهي لا يكون من مقومات الجسم؛ لأنه يلزم الجسم بعد تحققه،

فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم، والذي يدل علىٰ أن الخط ليس من مقومات الجسم أن الجسم يوجد بدون الخط، فإن الكرة الحقيقية موجودة، ولا خط فيها بالفعل، فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم، وإذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته، بل يكون عرضًا قائمًا به.

قال المصنف نقلًا عن الحكماء: أن السطح، والخط من صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة بأن يزيد مقداره من غير ضم جزء آخر إليه، والمتكاثف أخرىٰ بأن ينقص مقداره من غير انفصال أجزاء عنه، والجسم الطبيعي باق علىٰ حقيقته النوعية، والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل، والتكاثف غير باق بحاله، فلا يكون الجسم التعليمي جوهرًا، بل عرضًا قائمًا بالجسم الطبيعي، فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته أولىٰ بأن يكونا عرضين، ثم قال: المصنف:

وأجيب عن الأول: بأن المتغير والمتبدل هو الشكل، أو أوضاع أجزاء الجسم، فإن الشمعة المكعبة مثلًا إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمستديرة إذا جعلت مكعبة تتفرق الأجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار، وهذا ليس بمستقيم، فإن تغير الشكل مستلزِم لتغير المقدار؛ لأن الشكل هيئة ما أحاط به حد واحد، أو حدود من جهة الإحاطة، وهيئة الإحاطة إنما تتغير بتغيُّر الإحاطة، وتغيُّر الإحاطة بدون تغيُّر الحدود غير ممكن، وتغيُّر الحدود بدون تغيُّر المقدار محال.

وأما قوله: أو أوضاع أجزاء الجسم فباطل؛ لأن الجسم لا يكون فيه أجزاء بالفعل حتىٰ يتغير أوضاعها بالتبدُّل، فإن الشمعة لا يكون فيها أجزاء بالفعل حتىٰ صارت مجتمعة بالاستدارة، بل الشمعة لها امتداد

واحد باق ما لم يطرأ عليها تفرُّق مع تبدُّل المقادير حال عدم التفرُّق، فالباقي عند عدم التفرُّق غير الزائل عند عدمه.

وأجيب عن الثاني: بمنع المقدمات، أي: لا نسلم أن الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمي، بل هما من مقومات الجسم، ولئن سلَّمنا أن السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمي، لكن لا نسلم أن الجسم التعليمي يتخلخل، ويتكاثف، فإن التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرع إثبات الهيولي، وسيأتي بطلانه، ولئن سلمنا أن الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف، لكن لا نسلم أن الجسم التعليمي إذا كان متخلخلًا ومتكاثفًا لا يكون جوهرًا، ولقائل أن يقول: إن السطح من صفات الجسم التعليمي؛ لأنه يعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات، وللجسم الطبيعي بالعرض، فيكون من صفاته، والخط يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح، فيكون أيضًا من صفاته، وأما الهيولي فستقام الحجة علىٰ وجودها، وأما أن الجسم التعليمي المتخلخل تارة، والمتكاثف أخرىٰ لا يكون جوهرًا، فلأنه لا يبقىٰ عند التخلخل المقدار الأول، وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي علىٰ حقيقته، فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضًا زائدًا علىٰ الجسم الطبيعي.

واعلم: أن التخلخل والتكاثف علىٰ الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعي، واتصاف الجسم التعليمي بهما بالعرض، لكن طريان التخلخل والتكاثف علىٰ الجسم الطبيعي يدل علىٰ أن الجسم التعليمي زائد علىٰ الجسم الطبيعي كما ذكرنا.

قال: **(الرابع في الزمان من الناس من أنكر وجوده؛ لأنه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر، والماضي، فيكون الحادث اليوم حادثًا يوم الطوفان، ولو لم يكن لزم تقدم بعض أجزائه علىٰ بعض تقدمًا لا يتحقق إلا مع الزمان، وتسلسل.**

وأجيب: بأن تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر).

أقول: المبحث الرابع في الزمان من الناس من أنكر وجود الزمان محتجًا بأن الزمان لو كان موجودًا لكان إما قار الذات، أو غير قار الذات، فإن كان قار الذات اجتمع الحاضر، والماضي معًا، فيكون يوم الطوفان مع اليوم، فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان، ولا يخفىٰ فساده، وإن لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض أجزائه علىٰ بعض تقدُّمًا لا يتحقق إلا مع الزمان؛ لأنه حينئذ يقتضي العقل بأن جزأ منه كان موجودًا، ولم يبق الآن، وأن جزأ منه حاصل الآن، والماضي والآن هو الزمان، فيلزم منه وقوع الزمان في زمان، ويتسلسل.

وأجيب: بأن تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر، فإنه لو كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر، فلا يلزم أن يكون للزمن زمان آخر؛ لأن التقدم، والتأخر لأجزاء الزمان لذاتها، فيكون جزء منه مقدمًا علىٰ جزء لا بزمان غيرهما، بل لذاتيهما، ولا يلزم منه التسلسل».

قال: **(والمثبتون تمسكوا بوجهين:**

الأول: أنّا إذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة، وأخرىٰ مثلها، وابتدأتا معًا قطعتا المسافة معًا، وإن تأخرت الثانية في الابتداء، ووافقت في الوقوف قطعت أقل، وكذا إن وافقتها أخذًا وتركًا،

وكانت أبطأ فبين أخذ الأولىٰ، وتركها إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وأقل منها ببطء معين، وبين أخذ الثانية، وتركها إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة، وهو جزء من الإمكان الأول، فيكون قابلًا للزيادة والنقصان، ولا شيء من العدم كذلك.

الثاني: كون الأب قبل الابن ضروري، وتلك القبلية ليست وجود الأب، ولا عدم الابن؛ لتعقلهما مع الغفلة عنها، ولا أمرًا عدميًا؛ لأنها نقيض اللاقبلية، فهي إذًا زائدة ثبوتية.

وأجيب: بأن هذه الإمكانات أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج، وكذا القبلية).

أقول: والمثبتون للزمان تمسكوا في إثبات الزمان بوجهين:

الأول: أنّا إذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة، وفرضنا حركة أخرىٰ مثل الحركة الأولىٰ، أي: علىٰ مقدارها من السرعة في تلك المسافة، فإن ابتدأت الحركتان معًا، وتركتا معًا قطعت الحركتان المسافة معًا، وإن تأخرت الثانية عن الأولىٰ في الابتداء، ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة أقل مما قطعته الأولىٰ ضرورة، وكذا إن وافقت الحركة الثانية الحركة الأولىٰ أخذًا، وتركًا، أي: ابتدأتا معًا، ووافقتا معًا، وكانت الحركة الثانية أبطأ من الحركة الأولىٰ، فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة أقل مما قطعته الأولىٰ، وإذا كان كذلك كان بين أخذ الحركة السريعة الأولىٰ، وتركها إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وإمكان قطع مسافة أقل من المسافة الأولىٰ ببطء معين، وبين أخذ الحركة السريعة الثانية، وتركها إمكان أقل من ذلك الإمكان الأول بتلك السرعة المعينة، ويكون هذا الإمكان جزأ من الإمكان الأول، وإذا كان

كذلك كان هذا الإمكان قابلًا للزيادة والنقصان، ولا شيء من العدم بقابل للزيادة والنقصان، فهذا الإمكان ليس بعدم، فيكون هذا الإمكان أمرًا وجوديًا مقداريًا، وهذا الإمكان الوجودي المقداري غير المسافة، فإن الحركة البطيئة الموافقة للحركة الأولىٰ السريعة في الأخذ، والترك، أي: في الابتداء والوقوف يشتركان في هذا الإمكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف، ويتفاوتان في المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة أقل، وما به التوافق غير ما به التفاوت، فالزمان أمر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين علىٰ وجود الزمان كون الأب قبل الابن معلوم بالضرورة، فتلك القبلية ليست وجود الأب، ولا عدم الابن لتعقل وجود الأب، وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية، فتعين أن تكون تلك القبلية زائدة علىٰ وجود الأب، وعدم الابن، وليست القبلية أمرًا عدميًا؛ لأنها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض، فإن اللاقبلية صادقة علىٰ العدم، فتلك القبلية إذن زائدة ثبوتية؛ لأن أحد النقيضين إذا كان عدميًا يكون الآخر وجوديًا.

وأجيب عن الأول: بأن هذه الإمكانات أمور عقلية لا وجود لها في الخارج، والأمور العقلية قابلة للمساواة، والزيادة، والنقصان، وإن لم تكن موجودة في الخارج.

وأجيب عن الثاني أيضًا: بأن القبلية من الأمور العقلية التي لا وجود لها في الخارج، فلا يلزم وجود الزمان في الخارج، والذي يدل علىٰ وجود الزمان أن الحادث بعدما لم يكن له قبل في الخارج لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد علىٰ الاثنين التي توجد بتلك القبلية ما هو قبل، وما هو بعد معًا، بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد، بل ينقضي

عند تجدد البعد، وليس تلك القبلية هي نفس العدم، فإن العدم كما جاز أن يكون قبل جاز أن يكون بعد، والقبلية يمتنع أن تكون بعد، وليست تلك القبلية أيضًا ذات الفاعل، فإن ذات الفاعل قد تكون قبل، وقد تكون معه، وقد تكون بعد، فتلك القبلية شيء آخر لا يزال فيه تجدد ونقض، فهو غير قار الذات متصل في ذاته، فإن من الجائز أن يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث، ويكون بين ابتداء الحركة، وحدوث هذا الحادث قبليات، وبعديات متجددة منقضية مطابقة لأجزاء المسافة، والحركة، فظهر أن هذه القبليات متصلة اتصال المسافة، والحركة، فثبت أن كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير، وهو الزمان، فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال علىٰ وجود الزمان، فإن الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معًا؛ وذلك لأن الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته، بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر، فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان، وأما للزمان فليس بسبب شيء آخر، بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر، فإذن ثبوتهما يدل علىٰ وجود الزمان، والقبلية، والبعدية إضافيتان لا توجدان إلا باعتبار العقل؛ لأن الجزأين من الزمان اللذين تعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معًا في الأعيان، فكيف توجد الإضافة العارضة لهماّ! لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال علىٰ وجود معروضهما بالذات، أعني: الزمان مع ذلك الشيء، فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم علىٰ وجود زمان معه قبل القبلية غير موجودة في

الخارج، وكذا البعدية فإنهما إضافيتان عقليتان، فلا تقتضيان وجود معروضهما في الخارج، بل في العقل.

أجيب: بأن ثبوتهما في العقل لشيء دال علىٰ وجود معروضهما بالذات، أي: الزمان مع ذلك الشيء، قيل: لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية، وهو ممتنع.

أجيب: بأن عدم الحادث ليس بنفي محض؛ لأنه عدم مقيد بشيء، بل هو أمر معقول ثابت، والقبلية أيضًا عقلية، ولا امتناع في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو أمر معقول ثابت في العقل، قيل: إن أجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث، فلو اقتضىٰ هذه القبلية زمانًا يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم أن يكون للزمان زمان آخر.

أجيب: بأن عروض هذه القبلية لأجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر؛ لأن الزمان منقض لذاته، فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض أجزائه إلىٰ عروضها لشيء آخر بخلاف غير الزمان، قيل: لا يجوز عروض السبق لبعض أجزاء الزمان، فإنه علىٰ تقدير تساوي الأجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية، وبعضها بالبعدية، وعلىٰ تقدير عدم تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته، فتكون أجزاء الزمان منفصلًا بعضها عن البعض، فلا يكون الزمان متصلًا واحدا، بل مؤلفًا من آنات.

أجيب: بأن ماهية الزمان هي اتصال التقضي والتجدُّد، وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا في الوهم، فليس للزمان أجزاء بالفعل، وليس فيه تقدُّم وتأخُّر قبل التجزئة، فإذا فرض له أجزاء، فالتقدُّم والتأخُّر يعرضان

لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الأجزاء حتىٰ تصير الأجزاء بسبب التقدُّم والتأخُّر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها متقدمًا ومتأخرًا، بل تصور التقضي، والتجدُّد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدُّم، وتأخُّر للأجزاء المفروضة؛ لعدم الاستقرار لا لشيء آخر، وهذا معنىٰ لحوق التقدُّم والتأخُّر الذاتيين له، وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة، وغيرها، فإنما يصير متقدمًا ومتأخرًا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار، وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدُّم والتأخُّر لذاته، وبين ما يلحقه بسبب غيره، فإنّا إذا قلنا: اليوم والأمس لم نحتج إلىٰ أن نقول: اليوم متأخر عن الأمس؛ لأن نفس مفهومه يشتمل علىٰ معنىٰ هذا التأخر، وأما إذا قلنا: العدم والوجود احتجنا إلىٰ اقتران معنىٰ التقدُّم بأحدهما حتىٰ يصير متقدمًا، قيل: القول بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان آخر؛ لأن معنىٰ المعية أن يكون الشيآن في زمان واحد.

أجيب: بأن معية ما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين وقعا في زمان واحد؛ لأن الأولىٰ تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلىٰ شيء هو الزمان هي متىٰ ذلك الشيء بأن يكون الزمان ظرفًا لذلك الشيء، وذلك الشيء مظروفًا له، والأخرىٰ تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد هو زمان ما ظرف لهما، وهما مظروفان له، ولهذا لا يحتاج في الأولىٰ إلىٰ زمان يغاير الموصوف بالمعية، ويحتاج في الثانية إليه، ولقائل أن يقول: إن أردتم بكون الحادث مسبوقًا بزمان كونه مسبوقًا بزمان موهوم مفروض فمسلم، وإن أردتم به كونه مسبوقًا

بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع، وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك.

قال: **(ثم اختلفوا، فقيل: إنه جوهر مجرد لا يقبل العدم، وإلا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق إلا مع الزمان، فيلزم وجوده حال عدمه، وهو محال ورد هذا بأن المحال إنما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقًا، وقيل: هو الفلك الأعظم؛ لأنه محيط بجميع الأجسام، وخلله ظاهر، وقيل: حركته؛ لأنه غير قار الذات، ومنع بأن الحركة هي إما سريعة، أو بطيئة، والزمان ليس كذلك، وقيل: مقدارها، وهو قول أرسطو ومتابعيه، واحتجوا بأن الدليل دل علىٰ أنه يقبل المساواة والمفاوتة، وكل ما كان كذلك فهو كم، فالزمان كم، ولا يكون منفصلًا، وإلا لأنقسم إلىٰ ما لا ينقسم فهو متصل غير قار الذات؛ لأن أجزاءه لا تجتمع، وله مادة لا تكون المسافة، ولا المتحرك، ولا شيئًا من هيئاته القارة، فتكون هيئة غير قارة، وهي الحركة، وتلك الحركة تكون مستديرة؛ لأن المستقيمة تنقطع، والزمان لا ينقطع، وتكون أسرع الحركات؛ لأن الزمان يقدر به سائر الحركات، وهو الحركة اليومية.**

واعلم: أن مدار هذه الحجة علىٰ أن قبول المساواة يقتضي الكمية، وذلك إنما يثبت لو ثبت قبولها لذاته، وأن الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته، وأن كونه كمًا متصلًا غير قار يستلزم أن يكون له محل إما لعرضيته، أو لحدوثه المحوج إلىٰ المادة).

أقول: ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان، فقيل: إنه جوهر مجرد، أي: ليس بجسم، ولا جسماني لا يقبل العدم؛ لأن الزمان

لو كان قابلًا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق إلا مع الزمان؛ لأن بعديته بعدية بعد لا تجامع القبل، والبعدية بهذا المعنىٰ لا تتصور إلا مع الزمان، فيلزم وجود الزمان حال عدمه، وأنه محال، ورد بأن هذا المحال إنما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من حيث فرض عدمه مطلقًا، وعدمه بعد وجوده أخص من عدمه مطلقًا، وإذا كان المحال لازمًا للأخص لا يلزم أن يكون لازمًا للأعم، فعلم يلزم المحال من عدمه مطلقًا، وحينئذ جاز أن يكون قابلًا للعدم لذاته، وقيل: الزمان هو الفلك الأعظم؛ لأن الفلك الأعظم محيط بجميع الأجسام، والزمان أيضًا محيط بجميع الأجسام، وخلل هذا القياس ظاهر، فإنه قياس في الشكل الثاني من موجبتين، وهو لا ينتج، وقيل: الزمان حركة الفلك الأعظم، فإن الزمان غير قار الذات، وحركة الفلك الأعظم أيضًا غير قار الذات، ومنع بأن الحركة إما سريعة، أو بطيئة، والزمان ليس كذلك، أي: لا يوصف الزمان بأنه سريع، أو بطيء، وأيضًا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين، وقيل: الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم، وهو قول أرسطو ومتابعيه، واحتجوا بأن الدليل دل علىٰ أن الزمان يقبل المساواة والمفاوتة، وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم، فالزمان كم، ولا يكون الزمان كمًا منفصلًا؛ لأنه لو كان الزمان كمًا منفصلًا؛ لأنقسم إلىٰ ما لا ينقسم؛ لأن الكم المنفصل عدد، والعدد ينقسم إلىٰ الوحدات التي لا تنقسم، لكن الزمان منقسم إلىٰ ما ينقسم؛ لأن الزمان منطبق علىٰ الحركة المنطبقة علىٰ المسافة التي تقبل القسمة إلىٰ غير النهاية، فالزمان أيضًا قابل للقسمة إلىٰ غير النهاية، فينقسم إلىٰ ما يقبل القسمة، فيكون الزمان كمًا متصلًا، ويكون غير قار الذات؛ لأن أجزاءه لا تجتمع في الوجود، وإلا لكان الموجود اليوم موجودًا في يوم

الطوفان، وهو محال، وإذا كانت أجزاؤه توجد علىٰ سبيل التقضي، والتجدُّد فله مادة لوجهين:

أحدهما: أن كل ما كان كذلك فهو عرض، والعرض لابد له من مادة.

والثاني: أن كل ما كان علىٰ سبيل التقضي، والتجدُّد يكون فيه حدوث شيء، وتقضي شيء، وكل حادث له مادة، ولا تكون مادته المسافة؛ لأن المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة، وبالعكس، أي: والمتفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة، فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقًا لها، ولا يكون مادة الزمان المتحرك؛ لأن المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار، وبالعكس، ولا يكون مادة الزمان شيئًا آخر من هيئات المتحرك القارة؛ لأن المتفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة، وبالعكس، ولأن مقدار الهيئة القارة يجب أن يكون قارًا، فيكون الزمان مقدار هيئة المتحرك غير قارة، وهي الحركة، فالزمان مقدار الحركة، وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة؛ لأن الحركة المستقيمة تنقطع؛ لأن الحركة المستقيمة إما إلىٰ المركز، أو من المركز، فالأول ينقطع عند المركز، والثاني عند المحيط، والزمان لا ينقطع؛ لأنه لو انقطع؛ لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع البعد القبل، وما هذا شأنه يكون زمانيًا، فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالًا، فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة، وتلك الحركة تكون أسرع الحركات؛ لأن الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي أسرع الحركات، والحركة التي هي أسرع

الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الأعظم، فالزمان مقدار حركة الفلك الأعظم.

واعلم: أن مدار هذه الحجة علىٰ أن قبول المساواة يقتضي الكمية، وذلك -أي: اقتضاء قبول المساواة- الكمية إنما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته أما إذا كان قبول المساواة لا لذاته، فلا يوجب الكمية، وعلىٰ أن الجوهر الفرد ممتنع الوجود؛ ليلزم أن يكون الزمان كمًا متصلًا لا منفصلًا، وعلىٰ أن يكون الزمان كمًا متصلًا غير قار الذات يلزم أن يكون له محل إما لعرضيته، أو لحدوثه المحوج إلىٰ المادة، وعلىٰ أن الزمان لا ينقطع كما أشار إلىٰ هذه المقدمات في أثناء الحجة».

قال: (**الخامس في المكان: المكان أمر موجود؛ لأن بديهة العقل تشهد بأن المتحرك منتقل من مكان إلىٰ آخر، والانتقال من العدم إلىٰ العدم محال خارج عن المتمكن؛ لأن الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان، وهو السطح الباطن للحاوي المماس لظاهر المحوي عند أرسطو، والبعد المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه أفلاطون، والمفروض عند المتكلمين، دليل الأول: أن المكان هو السطح، أو الخلاء، والثاني: باطل لوجوه:**

الأول: أنه ألا يكون عدميًا، وإلا لما قبل الزيادة، والنقصان، ولا وجوديًا لوجوه:

الأول: أنه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البُعدين واتحادهما، وتجويز ذلك يفضي إلىٰ تجويز تداخل العالم في حيز خردلة، وهو محال.

الثاني: أن تجرده لا يكون لنفسه، ولا للوازمه، وإلا لكان كل بُعد كذلك، ولا لعوارضه، وإلا لكان المفتقر إلىٰ المحل مستغنيًا عنه لعارض، وهو محال.

الثالث: البعد إن كان مما يتحرك كان له حيز، فكان هناك أبعاد متداخلة إلىٰ غير النهاية، وهو محال، وإن سلم كان لها من حيث إنها بأسرها قابلة للحركة مكان، وذلك لا يكون بعدًا، وإن لم يكن فالمانع منها إن كان هو الذات، أو ما يلازمها لم يتحرك الأجسام لما فيها من الأبعاد، وإن كان مما يعرض لها، فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة، ويعود الإلزام.

الثاني: أنه لو كان خلاء، فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلًا لو كان ساعة، وفي فرسخ ملاء عشر ساعات، وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الأول ساعة، فزمان ذي المعاوق كزمان عديم المعاوق هذا خلف.

الثالث: لو كان خلاء سواء كان عدمًا، أو بُعدًا متشابهًا لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولىٰ، فلا يسكن فيه، ولا يميل إليه.

وأجيب عن الأول: بأن الزيادة والنقصان باعتبار الفرض، وعدم الإحساس بهما معًا لا يستلزم التداخل والاتحاد، وأن ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغِنىٰ، ولا الحاجة، ولا يقبل الحركة مجردًا، وذلك لا يوجب امتاع الحركة ماديًا، وعن الثاني بأن الحركة في الخلاء لذاتها تقتضي زمانًا، وإلا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان كيف، وكل نقلة فهي علىٰ مسافة منقسمة، ومتجزئة بانقسامها إلىٰ أجزاء بعضها قبل، وبعضها بعد، وهو ساعة بحسب هذا الفرض، فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات.

وعن الثالث بأن الخلاء بُعد متشابه ما، ولمقدار العالم، وحصول بعض الأجسام في بعض الجوانب لما بينهما من الملائمة، والمنافرة، واقتضاء القُرب، والبُعد، وعورض بأن القول بالسطح باطل، وإلا لتسلسلت الأجسام إلىٰ غير النهاية؛ لأن كل جسم فله حيز لا محالة، ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنًا لا يقال: سكونه بقاء نسبته مع الساكنات؛ لأن بقاء نسبته مع الساكنات معلل بسكونه، وللزم ازدياد المكان، ونقصه، والمتمكن بحاله كما إذا تكعبت شمعة مدورة، وبالعكس، والدليل علىٰ المكان الخلاء أنه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط أول زمان الارتفاع، ولو لم يكن خلاء للزم من حركة بقية تدافع جملة العالم لا يقال: يتخلخل ما وراءه، ويتكاثف ما قدامه؛ لأن زوال مقدار، وحصول آخر فرع علىٰ وجود الهيولي، وعرضية المقدار، وكلاهما ممنوع).

أقول: المبحث الخامس في المكان: المكان أمر موجود؛ لأن بديهة العقل شاهدة بأن المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان إلىٰ مكان آخر، والانتقال من العدم إلىٰ العدم محال، وكيف لا يكون موجودًا وهو مقصد المتحرك بالحركة الأينية! ومشار إليه بالإشارة الحسية، وكل ما هو مقصد للمتحرك بالحركة الأينية، ومشار إليه يكون موجودًا، والمكان ليس بجزء للمتمكن، ولا حال فيه؛ لأن الجسم يسكن في المكان، وينتقل بالحركة عن المكان، وإليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزأ للجسم، ولا حالًا فيه؛ لأن جزء الجسم المتمكن، والحال فيه ينتقل بانتقاله، والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن، فيكون المكان خارجًا من المتمكن، وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس

للسطح الظاهر من المحوىٰ عند أرسطو، والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه أفلاطون، والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين، دليل الأول: أن المكان هو السطح، أو الخلاء، أي: البعد المجرد الموجود، أو المفروض. والثاني: وهو أن المكان هو الخلاء باطل لوجوه:

الأول: أن الخلاء إما عدمي كما هو مذهب المتكلمين، أو موجود كما هو مذهب أفلاطون.

والأول باطل؛ لأن الخلاء الحال فيه الجسم لو كان عدميًا لما قبل الزيادة والنقصان، واللازم باطل، أما الملازمة فلأن العدمي ليس بقابل للزيادة والنقصان، وأما بطلان اللازم فلأن بعد ما بين الأجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان.

والثاني: وهو أن يكون الخلاء موجودًا باطل لوجوه:

الأول: أنه لو حصل جسم في بُعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما؛ لأنه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بُعد الجسم المتمكن، فإن الإشارة إلىٰ أحدهما الإشارة إلىٰ الآخر فارتفع التمايز في الوضع، وتجويز تداخل البعدين، واتحادهما يفضي إلىٰ تجويز تداخل العالم في حيز خردلة، وهو محال بضرورة العقل الثاني أن تجرُّد البعد لا يكون لذاته، ولا للوازمه؛ لأنه لو كان تجرد البعد لذاته، أو للوازمه؛ لكان كل بُعد مجردًا، واللازم باطل؛ لأن أبعاد الأجسام مقارنة للمادة، ولا يكون تجرد البعد لعوارضه؛ لأنه لو كان تجرد البعد لعوارضه؛ لكان المفتقر إلىٰ المحل لذاته مستغنيًا عنه لعارض، واللازم محال، فإنه يمتنع

أن يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة أن تجرد البعد عن المادة إذا كان لعارض، فذات البعد لم تقتض التجرد فيكون مفتقرًا إلىٰ المحل.

الثالث: أن البعد إن كان مما يتحرك فله حيز؛ لأن الحركة انتقال من حيز إلىٰ حيز آخر، فإذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز، وحيزه هو البعد، والبعد مما يتحرك، فلحيز الحيز حيز، ويفتقر ذلك الحيز إلىٰ حيز آخر، فيلزم أن يكون هناك أبعاد متداخلة إلىٰ غير النهاية، وهو محال، وإن سلم جواز أبعاد متداخلة إلىٰ غير النهاية يلزم أن لا يكون المكان بعد؛ لأن الأبعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث إنها بأسرها قابلة للحركة يكون لها مكان؛ لأنها إذا تحركت بأسرها، فقد انتقلت من مكان إلىٰ مكان، والمكان الذي انتقل منه الأبعاد بأسرها لا يكون بعد الآن ذلك المكان خارج عن الأبعاد بأسرها، وما هو خارج عن الأبعاد بأسرها لا يكون بعدًا، وإن لم يكن البعد مما يتحرك، فالمانع عن الحركة إن كان ذات البعد، أو ما يلازم ذات البعد لم تتحرك الأجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته، أو لما يلازمه، وإن كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد، فطبيعة الأبعاد من حيث هي قابلة للحركة، ويعود الإلزام المذكور، وهو أن يكون هناك أبعاد متداخلة إلىٰ غير النهاية، ومع هذا يلزم أن لا يكون المكان بعدًا، وإنما قلنا: إنه يعود الإلزام المذكور؛ لأنه إذا كان الأبعاد قابلة للحركة، والحركة تستدعي مكانًا تنتقل عنه، فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر، وهلم جرا.

الثاني من الوجوه الدالة علىٰ نفي الخلاء: أنه لو كان خلاء يلزم أن يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويًا لزمان حركة عديم المعاوق،

واللازم باطل، فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة، وهي أنه كلما كان المسافة التي يتحرك فيها المتحرك أرق كانت الحركة فيها أسرع، وكلما كانت المسافة أغلظ كانت الحركة فيها أبطأ، والسبب فيه التمكن علىٰ مقاومة الدافع الخارق، والعجز عنه، فإن الرقيق شديد الانفعال لعن الدافع الخارق، والغيظ بخلافه، والرقة والغلظ يختلفان في الزيادة والنقصان، وكلما زاد الغلظ زادت المقاومة، وكلما زادت المقاومة زاد البطء، فتكون الحركة تختلف سرعة، وبطأ بحسب اختلاف المقاومة إذا عرفت ذلك، فنقول: لو كان خلاء فإذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يخلو إما أن يقطعه بالحركة في زمان، أو لا في زمان.

والثاني: محال؛ لأنه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل، فتعين الأول، فلو فرضنا أن يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء ساعة، وفي فرسخ ملاء عشر ساعات، وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الأول ساعة، فزمان حركة ذي المعاوق الثاني كزمان حركة عديم المعاوق هذا خلف.

الثالث من الوجوه الدالة علىٰ نفي الخلاء: أنه لو كان الخلاء سواء كان عدمًا صرفًا، أو بعدًا متشابهًا لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولىٰ من حصوله في البعض الآخر، فإنه لا اختلاف فيه أصلًا لامتناع لاختلاف في العدم الصرف، والبعد المتشابه الأجزاء، فيكون جميع جوانبه بالنسبة إلىٰ الجسم علىٰ السواء، فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه أولىٰ من حصوله في البعض الآخر، فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه، ولا يميل إليه؛ لأنه ليس حصوله فيه أولىٰ من حصوله في غيره، ولا ميله إليه أولىٰ من ميله إلىٰ غيره.

وأجيب عن الأول من الوجوه الدالة علىٰ نفي الخلاء: بأنّا نختار أن الخلاء عدمي.

قوله: لو كان عدميًا لما قل الزيادة والنقصان، قلنا: الزيادة والنقصان باعتبار الفرض، والعدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض.

وأجيب عن الوجه الأول من الوجوه الدالة علىٰ أن الخلاء ليس بوجودي: بأنّا لا نسلم أنه لو حصل الجسم في بُعد مجرد لزم تداخل البعدين، واتحادهما.

قوله: لأنه حينئذ لم يتميز لبعد المجرد عن البعد المتمكن، قلنا: لا نسلم، بل غايته أنه لا يحس بالبعدين معًا، وعدم الإحساس بالبعدين معًا لا يستلزم التداخل والاتحاد حتىٰ يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل العالم في حيز خردلة الذي هو محال.

وأجيب عن الثاني من الوجوه الدالة علىٰ أن الخلاء ليس بوجودي: بأن تجرد البعد لعارض.

قوله: لو كان تجرده لعارض لكان المفتقر إلىٰ المحل لذاته مستغنيًا عنه لعارض، قلنا: لا نسلم أنه إذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم أن يكون البعد لذاته مفتقرًا إلىٰ المحل، فإن ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغِنىٰ عن المحل، ولا الحاجة إليه، فلا يكون تجرد البعد لعارض مستلزمًا لافتقاره إلىٰ المحل حتىٰ يلزم المحال.

وأجيب عن الثالث من الوجوه الدالة علىٰ أن الخلاء ليس بوجودي: بأن البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة، وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد ماديًا، فلم يلزم أن لا تتحرك

الأجسام؛ لأن أبعاد الجسم مادية، والأبعاد المادية لا تمتنع عن قبول الحركة.

وأجيب عن الثاني من الوجوه الدالة علىٰ نفي الخلاء: بأن الحركة لذاتها تقتضي زمانًا؛ لأنه لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانًا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان، وكيف تمكن الحركة لا في زمان، والحركة من حيث هي هي لا تتقرر إلا علىٰ مسافة منقسمة ومتجزئة، فهي منقسمة، ومتجزئة بانقسام المسافة إلىٰ الأجزاء بعضها قبل، وبعضها بعد، وذلك لا يتقرر إلا مع الزمان! فنقول: الحركة في مسافة فرسخ حتىٰ تستدعي قدرًا من الزمان لما هي هي، وقدرًا آخر من الزمان بسبب ما في المسافة من العائق، والزمان المستحق بسبب ما في المسافة من العائق هو الذي يقصر بسبب ما في المسافة من الجسم من رقة القوام، ويطول بسبب غلظ ما فيها، فإذا كان كذلك، فالزمان الذي تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور، فيكون زمان الملا الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات، أما الساعة فبسبب أصل الحركة، وأما عشر تسع ساعات فبسبب ما في المسافة من العائق، فإن قوامه عشر قوام الملاء الأول، وزمان حركة الملاء الأول عشر ساعات ساعة منها بسبب أصل الحركة، وتسع ساعات بسبب ما في المسافة من العائق، وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ، فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العائق الغليظ.

والحاصل: أن الخلف الذي أثبتم إنما يتم لو جعل الزمان كله في مقابلة العائق أما إذا جعل بعضه في مقابلة الحركة، وبعضه في مقابلة العائق كانت الحركة الخلائية واقعة في الزمان الذي تقتضيه الحركة

لذاتها، والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان الذي تستحقه بسبب ما في المسافة من العائق، واندفع الخلف!.

وأجيب عن الثالث من الوجوه الدالة علىٰ نفي الخلاء: بأن الخلاء بعد متشابه مساو لبعد العالم فلا يتصور حصول العالم في جانب من جوانبه حتىٰ يلزم ما ذكرتم من المحال، بل مجموع العالم حاصل في مجموعه، وأما حصول بعض الأجسام في بعض الجوانب، فلما بينهما من الملائمة، والمنافرة، وانقضاء القرب، والبعد من تلك الأجسام، فإنه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب القرب من تلك الأجسام، والبعد عنها، وتحصل الملائمة بينها، والمنافرة بسببها، فإن الأرض بسبب طبيعتها المقتضية لثقل المطلق تنافر المحيط، وتلائم المركز، فتقتضي القرب من المركز، والبعد من المحيط، والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلائم المحيط، وتنافر المركز فتقتضي القرب من المحيط، والبعد عن المركز، وعورض دليل القائلين: بأن المكان هو السطح الباطن بأن القول بالسطح باطل؛ لأنه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لتسلسلت الأجسام إلىٰ غير النهاية، واللازم باطل لتناهي الأبعاد بيان الملازمة أن كل جسم له حيز، وحيزه هو السطح الباطن للحاوي، فالجسم الحاوي له حيز، وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر له، وهلم جرا، ويلزم التسلسل، ولقائل أن يقول: لا نسلم أن كل جسم له مكان، فإن القائل: بأن المكان هو السطح يقول: إن الأجسام تنتهي إلىٰ جسم ليس له حيز، وله وضع كالفلك الأعظم، وأيضًا لو كان المكان عبارة عن

السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنًا في مكانه، واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة أن الحركة هي مفارقة سطح إلىٰ سطح آخر علىٰ تقدير أن يكون المكان هو السطح، والحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح إلىٰ سطح آخر، فيكون متحركًا فلا يكون ساكنًا لا يقل سكون الحجر بقاء نسبته مع الساكنات، والحجر عند جريان الماء عليه نسبته مع الساكنات باقية، فيكون ساكنًا؛ لأنا نقول: بقاء نسبة الحجر إلىٰ الساكنات معلل بسكونه؛ لأنه إنما نفىٰ نسبته إلىٰ الساكنات؛ لأنه ساكن، فلا يصح تفسير السكون ببقاء نسبته مع الساكنات، ولقائل أن يقول: الحركة هي انتقال المتحرك من سطح إلىٰ سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك، واتصال سطح آخر به، فعلىٰ هذا يكون السكون بالنسبة إلىٰ الحجر، والحركة بالنسبة إلىٰ بعض مكانه، وأيضًا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان ونقصه، والمتمكن بحاله كما إذا تكعبت شمعة، فإن السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها أكبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة، فالمتمكن باق بحاله مع أن المكان ازداد عند تكعبها، وبالعكس كما إذا جعلت شمعة كرة، فإن السطح المحيط بالشمعة عند كريتها أصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها، ولقائل أن يقول: لا نسلم أن الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها، فإن الشمعة عند تكعبها علىٰ هيئة، وشكل لم يكن عند كريتها كذلك.

والدليل علىٰ إمكان الخلاء: أنه إذا انطبق صفحة ملساء علىٰ صفحة ملساء مثلها، ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة لخلاء الوسط أول زمان الارتفاع؛ لأن انتقال الجسم من الجانب إلىٰ الوسط إما أن لا يحتاج إلىٰ

المرور بالطرف، وهو ظاهر الفساد، أو يحتاج، وحينئذ إما أنه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط أيضًا، وهو ظاهر الاستحالة أولًا يكون، فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المنتقل في الطرف خاليًا، وهو المطلوب، ولقائل أن يقول: الرفع لا يحصل لا بالحركة، والحركة لا تحصل إلا في زمان، وفي ذلك الزمان انتقل الجسم إلىٰ الوسط، وأيضًا لو لم يكن الخلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم، فإن الجسم المتحرك إذا انتقل إلىٰ مكان كان مملوأ، أو كان فارغًا، والثاني هو المطلوب، والأول لا يخلو إما أن ينتقل إلىٰ مكان الجسم الذي انتقل إلىٰ مكانه، أو إلىٰ مكان آخر، والأول باطل؛ لأن حركة الجسم عن مكانه موقوفة علىٰ حركة المنتقل إليه، فلو انتقل كل واحد منهما إلىٰ مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما علىٰ حركة الآخر، فيكون دورًا، والثاني باطل؛ لأن الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الأول، فيلزم تدافع الأجسام بأسرها حتىٰ يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم، وذلك معلوم البطلان لا يقال: يتخلخل ما وراءه، ويتكاثف ما قدامه؛ لأن المقدار زائد علىٰ الجسمية، فلا يستحيل أن يزول من الجسم مقدار، ويحصل عقيبه فيه مقدار آخر أزيد، أو أنقص؛ لأنا نقول: زوال مقدار، وحصول آخر فرع وجود الهيولي، وعرضية المقدار، وكلاهما ممنوع، ولقائل أن يقول: قد أقيم البرهان عليهما.

قال: **(الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل علىٰ انحصار هذه المقولة في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكميات، والاستعدادات.**

أما القسم الأول، ففيه مباحث:

الأول: في أقسامها الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة سميت انفعاليات، وإلا فانفعالات؛ لأنفعال الحس عنها أولًا، ولأنها تابعة للمزاج إما بالشخص كحلاوة العسل، وحمرة الدم، أو بالنوع كحرارة النار، وبرودة الماء، وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلىٰ الملموسات، وهي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وتسمىٰ كيفيات أول لتكيُّف البسائط بها أولًا، والخفة، والثقل، والصلابة، واللين، والملاسة، والخشونة، وإلىٰ المبصرات، وهي الألوان، والأضواء، وإلىٰ المسموعات، وهي الأصوات، والحروف، وإلىٰ المذوقات، وهي المطعوم، وإلىٰ المشمومات، وهي الروائع).

أقول: لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف الاستقراء دل علىٰ انحصار هذه المقولة، أي: مقولة الكيف في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة، والكيفيات النفسانية، والكيفيات المختصة بالكميات، والكيفيات الاستعدادية، وقد يعبر عنها بالاستعدادات، ووجه الحصر أن الكيفيات إما أن تكون محسوسة بإحدىٰ الحواس الخمس اللمس، والسمع، والبصر، والذوق، والشم، وهي الانفعاليات، والانفعالات أولًا تكون محسوسة بإحدىٰ الحواس الخمس، وحينئذ إما أن تكون مختصة بذوات الأنفس، وهي الكيفيات النفسانية، أو لا تكون مختصة بذوات الأنفس، وحينئذ إما أن تكون مختصة بالكميات، وهي الكيفيات المختصة بالكميات، أو لا تكون مختصة بالكميات، وهي الاستعدادات أما القسم الأول -أي: الكيفيات المحسوسة- فقد بدأ به؛ لأنه أظهر أقسامها، وذكر فيه ستة مباحث:

الأول: في أقسامها.

الثاني: في تحقيق الملموسات.

الثالث: في تحقيق المبصرات.

الرابع: في تحقيق المسموعات.

الخامس: في تحقيق الطعوم.

السادس: في تحقق المشمومات.

المبحث الأول في أقسام الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب، وحلاوة العسل سميت انفعاليات، وإن كانت غير راسخة كحمرة الخجل، وصفرة الوجل سميت انفعالات، وإنما سميت الأولىٰ بالانفعاليات لوجهين:

أحدهما: أنها يحدث منها انفعال في الحواس عند الإحساس بها.

والثاني: أنها تحدث تابعة للمزاج إما بحسب الشخص كحلاوة العسل، وحمرة الدم، فإن كل واحدة منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق إلا عند انفعال المواد، وإما بحسب النوع كحرارة النار، وبرودة الماء، فإن حصول الحرارة في النار، والبرودة في الماء، وإن لم يكن لأجل الانفعال لكن من شأن نوع الحرارة، ونوع البرودة أن يحدث أيضًا بالانفعال الذي هو المزاج، وإنما سميت الثانية بالانفعالات، ولم تسم بالانفعاليات، وإن جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين؛ لأنها لسرعة زوالها، وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل: إنه ليس بشيء، وسميت باسم الأمر الذي هو في التجدُّد، والتغيُّر، وهو الانفعال، فيكون هذا الاسم منقولًا إليها بالمشابهة، والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلىٰ الملموسات،

وهي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وتسمىٰ هذه الكيفيات الأربع الكيفيات الأول لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة، ولأنها تكون ملموسة أولًا، وبالذات بخلاف البواقي، فإنها ملموسة بتوسطها، ومن الكيفيات الملموسة الخفة، والثقل، والصلابة، واللين، والملاسة، والخشونة، وإنما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة؛ لأنها تعم بالنسبة إلىٰ كل حيوان، فإن جميع الحيوانات تدركها، ولا نجد جسمًا من الأجسام خاليًا عنها، وإلىٰ المبصرات، وهي الألوان، والأضواء، وإلىٰ المسموعات، وهي الأصوات، والحروف، وإلىٰ المذوقات، وهي الطعوم، وإلىٰ المشمومات، وهي الروائح.

قال: **(الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من أظهر المحسوسات، وأبينها، والحرارة تختص بتفريق المختلفات، وجمع المتماثلات من حيث إنها تصعد الألطف، فالألطف، فينضم كل جزء إلىٰ ما يشاكله بمقتضىٰ طبعه إلا إذا كان الالتحام شديدًا، فتفيد سيلانًا، ودورانًا إن كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم، والتجاذب كما في الذهب، أو تليينًا إن كان الكثيف غالبًا لا في الغاية كالحديد، أو تصعيدًا بالكلية إن كانت قوية، واللطيف أكثر، والأشبه أن الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية، وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب، وقيل: هي حرارة الجزء الناري المنكسر، وقد تحدث الحرارة بالحركة، ودليله التجربة لا يقال: لو كانت الحرارة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة، وصارت نيرانًا بسبب حركات الأفلاك؛ لأن الأفلاك لا تقبل السخونة فلا تتسخن، ولا تسخن ما يجاورها)**.

أقول: المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد، والرسم إذ لا شيء أظهر من المحسوسات لكن ربما نفتقر إلىٰ التنبيه علىٰ مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير، فما ذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها، بل قصدوا بها بيان أحكامها، والحرارة، والبرودة من أظهر المحسوسات، وأبينها، وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في المادة، والحرارة تختص بتفريق المختلفات، وجمع المتماثلات من حيث إنها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين، فالمركب من الأجسام المختلفة في اللطافة، والكثافة إذا أثرت الحرارة فيه تصعد الألطف فالألطف، فإن الألطف أقبل للتصعُّد من الحرارة كالهواء الذي هو أقبل من الأرض، والأقل يتبادر إلىٰ التصعيد قبل الإبطاء، فيتفرق الأجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التئامها، فينضم عند تفريق الأجزاء كل جزء إلىٰ ما يشاكله بمقتضىٰ طبعه إلا إذا كان الالتئام بين الأجزاء شديدًا، فالحرارة تفيد سيلانًا، ودورانًا من غير تفريق إن كان اللطيف، والكثيف قريبين من الاعتدال لما بين اللطيف، والكثيف من التلازم، والتجاذب كما في الذهب، فإن الالتئام إذا كان شديدًا لم تقو الحرارة علىٰ التفريق، فإذا مال اللطيف إلىٰ التصعيد جذبه الكثيف إلىٰ الانحدار، فيحدث سيلان ودوران، ويفيد الحرارة تليينًا إن كان الكثيف غالبًا لا في الغاية كالحديد، وإن كان الكثيف غالبًا في الغاية لم تفد الحرارة سيلانًا كما في الحجر، وتفيد الحرارة تصعيدًا بالكلية إن قويت، واللطيف أكثر من الكثيف كالنقط، والأشبه أن الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة؛ لأن حرارة النار معدمة للحياة، والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة، وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب

كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة، وقيل: الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض، وقد تحدث الحرارة بالحركة، ودليله التجربة لا يقال: لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة الهواء، والماء، والأرض، وصارت نيرانًا بسبب حركات الأفلاك، واللازم باطل؛ لأنا نقول: الأفلاك لا تقبل السخونة فلا تتسخن بذاتها فلا تسخن ما يجاورها من العناصر.

قال: **(وأما البرودة، فقيل: هي عدم الحرارة، ومنع بأن المحسوس ليس عدم الحرارة، ولا الجسم، وإلا لكان الإحساس بالجسم إحساسًا بالبرودة)**.

أقول: قيل: البرودة هي عدم الحرارة، ومنع بأن البرودة محسوسة، والمحسوس ليس عدم الحرارة، ولا الجسم وإلا لكان الإحساس بالجسم إحساسًا بالبرودة، بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد؛ لأنهما وجوديتان تتواردان علىٰ موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعًا.

قال: **(وأما الرطوبة، فقال: الإمام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق، والانفصال لا يقال: فيكون العسل أرطب من الماء؛ إذ هو ألصق منه؛ لأنه ينفصل بعسر، وقال الحكماء: هي كيفية توجب سهولة قبول التشكُّل وتركه، وهي غير السيلان، فإنه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضًا حتىٰ لو وجد ذلك في التراب كان سيَّالًا، واليبوسة مقابلها علىٰ الرأيين)**.

أقول: وأما الرطوبة فقال الإمام: هي البلة الجارية علىٰ ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير، وسهولة الانفصال عنه، فالماء

رطب، والهواء ليس كذلك لا يقال: لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل أرطب من الماء؛ إذ العسل ألصق من الماء؛ لأنا نقول: العسل وإن كان ألصق من الماء إلا أنه ينفصل بعسر، والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال، والماء كذلك، فهو أرطب من العسل، وقال الحكماء: الرطوبة كيفية تواجب سهولة قبول التشكُّل بشكل الحاوي الغريب، وسهولة تركه، والرطوبة غير السيلان، فإن السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الأجسام بعضها حتىٰ لو وجد ذلك في التراب لكان سيَّالًا، واليبوسة مقابل الرطوبة علىٰ التفسيرين، فعلىٰ الأول هي الجفاف، وعلىٰ الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكُّل بشكل الحاوي الغريب، وصعب الترك، فاليبوسة مقابل الرطوبة، والجفاف مقابل البلة، والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة؛ لأن تنفعل عن الغير بينهما تضاد.

قال: **(وأما الخفة، والثقل فهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة، أو هابطة، ويسميهما المتكلمون اعتمادًا، والحكماء ميلًا طبيعيًا، وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة عنه، وإليه ثم الميل قد يكون نفسانيًا كاعتماد الإنسان علىٰ غيره، وقسريًا كميل الحجر المرمي إلىٰ الفوق، وقد يجتمع ميلان إلىٰ جهة واحدة كما في الحجر المرمي إلىٰ أسفل، والإنسان المنحدر، وإلىٰ جهتين إن فسرناه بما يوجب المدافعة لا بها، ولذلك يختلف حال الحجرين المرميين إلىٰ فوق بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر، والكبر).**

أقول: ومن الكيفيات الملموسة الخفة، والثقل، وهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة إلىٰ الخفة، ومدافعة هابطة

بالنسبة إلىٰ الثقل، والمدافعة الصاعدة من المركز، والهابطة إلىٰ المركز، والأول كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء، والثاني كما في الحجر المرمي إلىٰ أسفل، ويسمىٰ المتكلمون الخفة، والثقل اعتمادًا، والحكماء يسمونهما طبيعيًا، والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي إذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فأما عن الحيز الطبيعي، أو إلىٰ الحيز الطبيعي، وكلاهما محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي، وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع، ولامتناع المدافعة إلىٰ الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل، ثم الميل قد يكون نفسانيًا بأن يكون منبعثًا من نفس جسم ذي إرادة كاعتماد الإنسان علىٰ غيره، وقد يكون طبيعيًا أن يكون منبعثًا من نفس جسم غير ذي إرادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء، وقد يكون قسريًا بأن يكون منبعثًا عما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمي إلىٰ فوق، وقد يجتمع ميلان إلىٰ جهة واحدة طبيعي، وقسري، كما في الحجر المرمي إلىٰ أسفل، فإن فيه ميلًا طبيعيًا، وميلًا قسريًا إلىٰ أسفل، ولذلك كان حركته أسرع مما إذا تحرك بطبعه وحده إلىٰ أسفل، أو أحدهما طبيعي، والآخر نفساني كالإنسان المنحدر من الجبل، فإن الميل الطبيعي، والنفساني إلىٰ جهة السفل قد اجتمعا فيه، وقد يجتمع الميلان إلىٰ جهتين إن فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة؛ لأن المدافعة إلىٰ الشيء الواحد، وعنه دفعة واحدة محال، ولذلك أي ولأجل جواز اجتماع الميلين إلىٰ جهتين إذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين إلىٰ فوق بقوة واحدة في السرعة، والبطء إذا اختلفا في الصغر، والكبر؛ لأن الميل الطبيعي في الحجر الكبير أعظم مما في الحجر الصغير، وهو إلىٰ جهة غير جهة الميل القسري،

فتكون المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوىٰ، فتكون حركته أبطأ، ولقائل أن يقول: الميل هو العلة القريبة للمدافعة، فلا تنفك المدافعة عنه، فلو اجتمع الميلان إلىٰ جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء، وإلىٰ الشيء دفعة واحدة، وهو محال، وإنما تكون حركة الجسم الكبير أبطأ؛ لأن المعاوقة فيه أكثر؛ وذلك لأن الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية، وفي الجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير من المعاوق، وزيادة.

قال: **(والصلابة ممانعة الغامز، واللين عدمها، وقيل: هما كيفيتان تقتضيانهما، والملاسة، والخشونة استواء وضع الأجزاء، ولا استواؤها فهما من مقولة الوضع إلا إذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين للوضع)**.

أقول: الصلابة ممانعة الغامز، واللين عدم ممانعة الغامز، فيكونان متقابلين تقابل العدم، والملكة، وقيل: الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز إلىٰ الباطن، ويكون للجسم بها قوام غير سيال، فلا ينتقل عن وضعه، ولا يمتد، ولا يتفرق بسهولة، وإنما يكون عدم قبول الغمز إلىٰ الباطن، وعدم التفرق بسبب اليبوسة، واللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلىٰ الباطن، ويكون للجسم بها قوام سيال فينتقل عن وضعه، ويمتد كثيرًا، ويتفرق بسهولة، وإنما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة، وتماسكه بسبب اليبوسة فتكون الصلابة، واللين من الكيفيات الاستعدادية.

قال الإمام: قيل: الصلب هو الذي لا ينغمز، وهناك أمور ثلاثة:

الأول: عدم الانغماز.

والثاني: بقاء الشكل.

والثالث: بقاء المقاومة.

وليس الصلابة هي المقاومة؛ لأن الهواء المنفوخ في الزق مقاوم، وليس بصلب، فإذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال، وقيل: اللين ما ينغمز تحت الإصبع فهناك أيضًا أمور ثلاثة:

أحدها: الحركة.

والثاني: الشكل.

والثالث: استعداد قبول الانغماز، وليس اللين إلا الأخير، فتكون الصلابة واللين كيفيتين بكون الجسم بهما مستعدًا للانفعال، وعدمه عن الشكل الخاص، والملاسة استواء وضع أجزاء الجسم، والخشونة عدم استواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها ناتئًا، وبعضها غائرًا، فعلىٰ هذا الملاسة، والخشونة من مقولة الوضع إلا إذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع أجزاء الجسم، ولا استواؤه، فحينئذ يكونان من مقولة الكيف.

قال: **(الثالث في تحقيق المبصرات أما الألوان فهي أظهر المحسوسات ماهية وهلية، وقد قيل: البياض يتخيل من مخالطة الهواء بالأجسام الشفافة المتصغرة كما في الثلج، والبلور المسحوق، وموضع شق الزجاج، وكالسواد من كثافة الجسم، وعدم غور الضوء فيه.**

وأجيب: بأن ذلك قد يكون سبب حدوثها، والبياض يوجد فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المصلوق، ولبن العذراء، فإنهما بعد الطخ، والانعقاد يصيران أثقل، وأكثف، فإنه يجف بعد الابيضاض، وهو دليل علىٰ قلة الهوائية فيه.

والمشهور: أن أصل الألوان هو السواد، والبياض، والباقي يتركب منهما، وقيل: والحمرة، والخضرة، والصفرة، وزعم الشيخ أبو علي أن

وجود الألوان مشروط بالضوء؛ لأنا لا نحس بها في الظلمة، وذلك إما لعدمها، أو لمعاوقة الظلمة.

والثاني: باطل؛ لأن العدم لا يعوق فتعين الأول، والاعتراض عليه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط إبصارها، فلا ترىٰ عند عدمه).

أقول: المبحث الثالث في تحقيق المبصرات، فمنها أوائل المبصرات، وهي التي تكون مبصرة أولًا، وبالذات وهي اللون والضوء، أما الألوان فهي أظهر المحسوسات ماهية وهلية، أي: وجودا.

قال الإمام: اللون بأنواعه يتصور تصورًا أوليًّا، فلا يمكن تعريفه مجدولًا رسم، والذي يقال: من أن السواد هيئة قابضة للبصر، والبياض هيئة مفرقة للبصر ركيك؛ لأن العقلاء ببداهة عقولهم يدركون التفرقة بين السواد، والبياض، وأما كون السواد قابضًا للبصر، والبياض مفرقًا له، فلا يتصورونه إلا بنظر دقيق بعد معرفة السواد، والبياض، واستقراء أحوالهما فيكون تعريف السواد، والبياض بهما تعريفًا بما هو أخفىٰ، وقيل: إنه لا حقيقة لشيء من الألوان أصلًا، والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جدًا كما في الثلج، والبلور المسحوق، وموضع شق الزجاج، فإنه لا سبب لبياض الثلج إلا أن فيه أجزاء صغارًا جمدية خالطها الهواء، ونفذ فيه الضوء، وكذا البلور المسحوق يرىٰ أبيض لذلك، فإنّا نعلم أن أجزاءها الصلبة عند الاجتماع لم ينفعل بعضها عن بعض، وموضع شق الزجاج يرىٰ أبيض لذلك، والسواد يتخيل من كثافة الجسم، وعدم غور الضوء في عمق الجسم.

والحق: أن السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج، وأن ما جعل سببًا لتخيلهما قد يكون سببًا لحدوثهما في الخارج

مع أنه منقوض ببياض البيض المصلوق، فإنه يحس به، ولا يعقل فيه ما ذكر، فإنه بعد الصلق صار كثيفًا، ولا يحس قبل الصلق مع أنه كان شفافًا، فإن اختلاط الهواء بعد الصلق منتف لكونه أثقل، والثقل دليل عدم مخالطة الهواء، وكلبن العذراء، وهو دواء شبيه باللين يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتىٰ ينحل فيه وصفىٰ إلىٰ أن يبقىٰ الخل في غاية الصفاء فإن لبن العذراء يجف بعد الابيضاض، وجفافه بعد الابيضاض دليل علىٰ قلة الهوائية فيه، وعلىٰ أن الأرضية التي فيه بعد الابيضاض أكثر مما قبل.

والمشهور: أن أصل الألوان السواد والبياض، وباقي الألوان يتركب من السواد والبياض، وقيل: أصل الألوان السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة، وزعم الشيخ أبو علي أن وجود الألوان مشروط بالضوء، وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل، بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدًا لقبول اللون الخاص بعد، وتحقق الضوء، واحتج عليه بأنّا لا نحس بالألوان في الظلمة، وعدم الإحساس باللون في الظلمة إما لعدم الألوان، أو لمعاوقة الظلمة عن الإحساس، والثاني باطل؛ لأن الظلمة عدم الضوء، والعدم لا يعوق، فتعين الأول، والاعتراض علىٰ هذا الاحتجاج بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط إبصار الألوان، فلا نرىٰ الألوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة.

والحق: أن اختلاف الألوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بأن اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقته مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء، وهذا يدل علىٰ أنه عند شدة الضوء انتفىٰ اللون الأول

المغاير بالحقيقة للون الثاني، وحدث اللون الثاني، ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة؛ إذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل، فيحدث من هذا أن الضوء شرط وجود اللون.

قال: **(فرع الألوان قد توجد شديدة إذا كانت صرفة، وضعيفة إذا اختلط بها أجزاء صغار تضادها اختلاطًا لا تتميز معه)**.

أقول: الألوان قد توجد شديدة إذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يختلط به شيء من أجزاء البياض، وغيره من الألوان، وقد توجد ضعيفة إذا اختلط بها أجزاء صغار تضادها اختلاطًا لا يتميز في الحس بعضها عن بعض كما إذا اختلط الأجزاء البيض بالأجزاء السود اختلاطًا لا تتميز معه في الحس، فيرىٰ هذا السواد أقل سوادًا من السواد الذي لا يكون كذلك، ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة.

قال: **(وأما الأضواء، فقيل: إنها أجسام شفافة تنفصل عن المضيء؛ لأنها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب، وانعكاسها، وكل متحرك جسم.**

وأجيب: بمنع الصغرىٰ ودليلها، وعورض بأنها لو كانت أجسامًا تتحرك بمقتضىٰ طباعها لتحركت إلىٰ جهة واحدة، وأيضًا لو كانت أجسامًا، وكانت محسوسة سترت ما تحتها، فكان الأكثر ضوءًا أكثر سترًا، والواقع بخلافه، وإن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسًا، وقيل: هو اللون، ومنع بأنه قد يحس به دون اللون كالبلور إذا كان في ظلمة، ثم إن منها ما هو أول، وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته، ويسمىٰ ضياء إن قوي، وشعاعًا إن ضعف، وما هو ثان، وهو الحاصل

من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل علىٰ وجه الأرض وقت الأسفار، وعقيب الغروب، ومن مقابلة القمر، ويسمىٰ نورًا، وظلًّا إن حصل من مقابلة الهواء المتكيف به، وإنما لم يحس به كما يحس بالجدار المضيء لضعف لونه، والذي يترقرق علىٰ الأجسام يسمىٰ لمعانًا، فإن كان ذاتيًا يسمىٰ شعاعًا كما للشمس، والإبريقا كما للمرآة، والظلمة عدم النور هما من شأنه الضوء، وقيل: هي كيفية تمنع الأبصار، ومنع بأنه لو كان كذلك لوجب أن لا يرىٰ الجالس في الظلمة نارًا توقد بقربه، وما حولها، ولقائل أن يقول: المانع ظله تحيط بالمرئي لا بالرائي).

أقول: اختلفوا في أن الضوء جسم أولًا فذهب المحققون إلىٰ أن الضوء ليس بجسم، بل هو كيفية مبصرة، وقيل: إن الأضواء أجسام شفافة تنفصل عن المضيء؛ لأنها متحركة، وكل متحرك جسم، فالأضواء أجسام أما الكبرىٰ فبينة، وأما الصغرىٰ فلأن الأضواء منحدرة من المضيء، ومنعكسة عما يقابل المضيء لذاته إلىٰ غيره، وكل منحدر، ومنعكس متحرك.

أجيب: بمنع الصغرىٰ بأنّا لا نسلم أن الأضواء متحركة.

قوله: لأنها منحدرة، ومنعكسة، قلنا: لا نسلم أن الضوء منحدر، ومنعكس، بل الضوء يحدث في قابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال، أو شيء في مكان مقابل سبق إلىٰ الوهم أنه منحدر، ومنعكس، وعورض الدليل المذكور بأن الأضواء لو كانت أجسامًا متحركة بمقتضىٰ طباعها لكانت متحركة إلىٰ جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع إلىٰ جهتين، وأكثر، فلا تحصل الاستضاءة إلا من تلك الجهة، وليس كذلك؛ لأن الاستضاءة حاصلة من جهتين، أو أكثر، وأيضًا لو

كانت الأضواء أجسامًا، فإن كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فكان الأكثر ضوأ أكثر سترًا لما تحته، والواقع بخلافه؛ لأن الضوء لا يكون ساترًا لما تحته، وكلما زاد الضوء كان ما تحته أظهر، وإن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسًا، وهو باطل، فإن الحس يكذبه، وفيه نظر، فإنه لا يلزم من كون الضوء محسوسًا كونه ساترًا لما تحته، فإن كثيرًا من الأجسام المحسوسة لا يكون ساترًا لما تحته مثل الزجاج الملون، والأولىٰ أن يقال: لو كان الضوء جسميًا يلزم التداخل، أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه، واللازم باطل، وقيل: الضوء هو اللون، ومنع بأن الضوء قد يحس به دون اللون كما في البلور إذا كان في ظلمة، فإنه يحس بضوئه دون اللون، ولأن الضوء لو كان نفس البياض مثلًا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية، واللازم باطل؛ لأن السواد، والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية، ثم أن الأضواء منها ما هو ضوء أول، وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الأرض بعد طلوع الشمس، ويسمىٰ ضياءً إن قوي، وشعاعًا إن ضعف، ومن الأضواء ما هو ثان، وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل علىٰ وجه الأرض وقت الأسفار عقيب غروب الشمس، فإنه صار مضيئًا بالهواء الذي صار مضيئًا بالشمس، وكالضوء الحاصل علىٰ وجه الأرض من مقابلة القمر، ويسمىٰ الضوء الثاني نورًا، ويسمىٰ الضوء الثاني ظلًا إن حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذي صار مضيئًا بالشمس.

قوله: وإنما لم يحس به إشارة إلىٰ جواب دخل مقدر تقرير الدخل أن الظل لو كان ضوأ لا حس به كما يحس بضوء الجدار المضيء لمقابلة الشمس تقرير الجواب إنما لم يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس لضعف الظل فإن الظل، وإن كان ضوأ لكنه ضعيف، والضوء الضعيف لا يحس به.

قوله: لضعف لونه إشارة إلىٰ هذا، والضوء الذي يترفرف علىٰ الأجسام يسمىٰ لمعانًا، واللمعان إن كان ذاتيًا يسمىٰ شعاعًا كما للشمس، وإن لم يكن اللمعان ذاتيًا يسمىٰ بريقًا كما للمرآة، والظلمة عبارة عن عدم النور، أي: عدم الضوء عما من شأنه الضوء، فإن الشيء الذي انتفىٰ عنه الضوء صار مظلمًا، فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء، وقيل: الظلمة كيفية تمنع الأبصار، ومنع بأنه لو كان الظلمة كيفية مانعة للإبصار لوجب أن لا يرىٰ الجالس في الظلمة نارًا توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الإبصار، واللازم باطل، ولقائل أن يقول: الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الإبصار لا الظلمة المحيطة بالرائي.

قال: **(الرابع في تحقيق المسموعات الحروف كيفيات تعرض للأصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة، وهي تنقسم إلىٰ مصوتة، وهي حروف المد واللين، وإلىٰ مصمتة، وهي ما عداها.**

والمشهور: أن السبب الأكثري للصوت تموج الهواء بقرع، أو قلع عنيف، وأن الإحساس به يتوقف علىٰ وصول الهواء إلىٰ الصماخ؛ لأنه يميل بهبوب الريح، ويتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس، ولأنه لو وضع طرف أنبوبة علىٰ صماخ إنسان، وتكلم فيه لم يستمع

غيره، وأنه محسوس به في الخارج، وإلا لما علمت جهته، والصدىٰ صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل، أو جسم أملس).

أقول: المبحث الرابع في تحقيق المسموعات، وهي الأصوات، والحروف، وهما غنيتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما، والحروف كيفيات تعرض للأصوات، فيتميز بها بعض الأصوات عن بعض آخر يشاركه في الخفة، والثقل تمييز في المسموع احترزنا بالقيد الأخير عن الصوت الطويل، والقصير، وعن الصوت الملائم، وغير الملائم، فإن كلًّا منهما قد عرض له هيئة يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الخفة، والثقل لكن ليس تمييزًا في المسموع؛ لأن الطول والقصر، والملائمة وعدمها ليست بمسموعة أما الطول والقصر فلأنهما من الكميات، وهي غير مسموعة، وأما الملائمة وعدمها فلأنهما مطبوعان، والأولىٰ أن يسمىٰ الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفًا لا الكيفية نفسها، والحروف تنقسم إلىٰ مصوتة، وهي التي تسمىٰ بالعربية حروف المد، واللين، وهي الألف، والواو، والياء إذا تولدت من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها كالفتح للألف، والضم للواو، والكسر للياء كها، وهو، وهي، ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة؛ لأنها حينئذ ساكنة، ولا يمكن الابتداء بالساكن، وإلىٰ مصمتة، وهي ما عداها، أي: ما عدا حروف المد، واللين مثل: التاء، والطاء، وغيرهما، ويمكن الابتداء بها، والمشهور أن السبب الأكثري للصوت هو تموج الهواء بقرع، أو بقلع عنيف، وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بأن يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت، وينقله إلىٰ الصماخ، بل التموج عبارة عن أمر يحدث في الهواء بصدم بعد صدم، وسكون بعد سكون،

وهذا التموج سببه القرع، وهو إمساس عنيف، أو القلع، وهو تفريق عنيف، فإن القرع والقلع كل منهما يموج الهواء إلىٰ أن ينقلب من المسافة التي سلكها القارع، أو القالع إلىٰ جنبيها بعنف شديد، ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكُّل، والتموج الواقعين هناك، والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة، فإن قرع الماء بشيء يحدث الصوت مع عدم الصلابة، وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة.

والمشهور: أن الإحساس بالصوت يتوقف علىٰ وصول الهواء المتموج الحامل للصوت إلىٰ الصماخ؛ لأن صوت المؤذن علىٰ المنارة يميل من جانب إلىٰ جانب عند هبوب الرياح، ولأن الإحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس، فإنّا إذا رأينا من البعيد من يضرب الفأس علىٰ الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت، ولأن من اتخذ أنبوبة طويلة، ووضع أحد طرفيها علىٰ فمه، وطرفها الآخر علىٰ صماخ إنسان، وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الإنسان، ولم يسمع غيره.

والمشهور: أن الصوت محسوس في الخارج، أي: موجود في تموج الهواء الخارج عن الصماخ، وقيل: إن الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ، بل إنما يحدث الصوت في السامعة عند ملابسة الهواء المتموج عند بلوغه إلىٰ الصماخ، ورد هذا بأنه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما أنّا لما لم تدرك الملموس إلا حال وصوله إلينا لم ندرك باللمس أن الملموس من أي جهة وصل إلينا، والصدىٰ صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل، أو جسم أملس، فإن

الهواء إذا تموج، وقاومه مصادم كجبل، أو جدار أملس بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج إلىٰ خلف محفوظًا فيه هيئة تموج الهواء الأول حدث من ذلك صوت هو الصدىٰ.

قال: **(الخامس في تحقيق الطعوم الجسم إما أن يكون كثيفًا، أو لطيفًا، أو معتدلًا، والفاعل فيه أما الحرارة، أو البرودة، أو المعتدل بينهما، فيفعل الحار في الكثيف مرارة، وفي اللطيف حرافة، وفي المعتدل ملوحة، والبرودة في الكثيف عفوصة، وفي اللطيف حموضة، وفي المعتدل قبضًا، والمعتدل في الكثيف حلاوة، وفي اللطيف دسومة، وفي المعتدل تفاهة، وقد يطلق الثقة علىٰ ما لا طعم له، أو لا يحس بطعمه كالنحاس، فإنه لا يتخلل منه ما يخالط اللسان لشدة تكاثفه، فيحس به، وقد يجتمع طعمان كالمرارة، والقبض كما في الحضض، ويسمىٰ البشاعة، والمرارة، والملوحة كما في السبخة، ويسمىٰ الزعوفة)**.

أقول: المبحث الخامس في تحقيق المطعوم، وهي تسعة باعتبار القابل، والفاعل، فإن الطعم له جسم حامل له، وهو إما لطيف، أو كثيف، أو معتدل بين اللطافة، والكثافة، وله فاعل، وهو إما الحرارة، أو البرودة، أو الكيفية المعتدلة بين الحرارة، والبرودة، فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة، وفي اللطيف الحرافة، وفي المعتدل الملوحة، وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة، وفي اللطيف الحموضة، وفي المعتدل بين اللطافة، والكثافة القبض، وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة، وفي اللطيف الدسومة، وفي المعتدل التفاهة، والتفه يطلق علىٰ معنيين مختلفين:

أحدهما: ما لا طعم له حقيقة.

والثاني: ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه، ولا يتحلل منه شيء يخالط اللسان، فلا يحس بطعمه كالنحاس، والحديد، فإنه لا ينحل منه ما يخالط اللسان، فيحس بطعمه لشدة كثافته، ثم إذا احتيل في تحليل أجزائه، وتلطيفها أحس منه بطعم، والتفاهة بهذا المعنىٰ هي التي عدت من الطعم لا الأول.

واعلم: أن التسعة مفردات الطعوم هي هذه، وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان، أو أكثر، فيحس بطعم غير هذه التسعة أما اجتماع الطعمين، فكاجتماع المرارة، والقبض في الحضض، ويسمىٰ البشاعة، والحضض بضم الحاء، والضاد الأولىٰ وفتحها دواء، وهو نوع من الأشنان، وكاجتماع المرارة، والملوحة في السبخة، ويسمىٰ الزعوقة، وأما اجتماع الأكثر فكاجتماع المرارة، والحرافة، والقبض في الباذنجان.

قال: (**السادس في المشمومات الروائح الموافقة للمزاج تسمىٰ طيبة، والمخالفة له تسمىٰ منتنة، وقد يقال: رائحة حلوة، وحامضة باعتبار ما يقارنها، وليس لأنواعها أسماء خاصة، وسبب الإحساس بها، وصول الهواء المتكيف به إلىٰ الخيشوم، وقيل: المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة**).

أقول: المبحث السادس في المشمومات، وهي لروائح المدركة بالشم، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة، والمخالفة، فالروائح الموافقة للمزاج تسمىٰ طيبة، والروائح المخالفة للمزاج تسمىٰ منتنة، وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم، فيقال: رائحة حلوة، ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم، وسبب الإحساس بالرائحة،

وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلىٰ الخيشوم، وقيل: سبب الإحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة إلىٰ الخيشوم، وهو بعيد، فإن المسك اليسير استحال أن يتحلل منه أجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشارًا في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرائحة التي أحس بها أولًا.

قال: (**وأما القسم الثاني، أعني: الكيفيات النفسانية، فهي الحياة، والصحة، والمرض، والإدراك، وما يتوقف عليه الأفعال كالقدرة، والإرادة فما كانت منها راسخة سميت ملكة، وما ليس كذلك سميت حالًا، وبيانها في مباحث:**

الأول: في الحياة، وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي، وتفيض عنها سائر القوىٰ، واستدل الحكيم علىٰ مغايرتها لقوتي الحس، والتغذية بأن عضو المفلوج حي، وليس بحساس، والعضو الذابل حي، وليس بمغتذ، والنباتات بعكسه، ومنع بأن عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز أن يمنعها عنه عائق لا يقال: القوة ما يؤثر بالفعل؛ لأنه لو سلم لزم أن لا يطلق لفظ القوة عليه لا عدمه، وبأن غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات، وقد شرطها الحكماء، والمعتزلة بالبنية، ومنع بأنها لو قامت بالمجموع، واتحدت كان الواحد حالًا في محال، وهو محال، وإن تعددت كان كل واحد مشروطًا بالآخر، فيلزم الدور، وفيه نظر، والموت عدم الحياة عما من شأنه هي، وقيل: هي كيفية تضاد الحياة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾، والعدم لا يخلق، ومنع بأن المعنىٰ بالخلق التقدير).

أقول: لما فرغ من القسم الأول من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني، أعني: الكيفيات النفسانية، وهي الحياة، والصحة، والمرض، والإدراك، وما يتوقف عليه الأفعال كالقدرة، والإرادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة، وما ليست كذلك، أي: ما ليس براسخة سميت حالًا، والاختلاف بين الملكة، والحال بالعوارض المفارقة كالرسوخ، وعدمه؛ لأن الكيفية النفسانية أول حدوثها تسمىٰ حالًا، ثم هي بعينها تصير ملكة، والأمور المختلفة بالفصول يمتنع أن ينقلب بعضها إلىٰ بعض، وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث:

الأول: في الحياة.

الثاني: في الإدراكات.

الثالث: في القدرة، والإرادة.

الرابع: في اللذة، والألم.

الخامس: في الصحة، والمرض.

المبحث الأول: في الحياة، والحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي، ويفيض عنها سائر القوىٰ الحيوانية، والمراد بالاعتدال النوعي أن يكون لنوع ما مزاج هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه، وقد ترسم الحياة بأنها قوة تقتضي الحس، والحركة مشروطة باعتدال المزاج، واستدل الحكيم أبو علي علىٰ مغايرة الحياة لقوتي الحس، والتغذية بأن العضو المفلوج حي؛ لأنه لو لم يكن حيًا لتعفَّن، وفسد، وليس بحساس فتكون الحياة غير قوة الحس، والعضو الذابل حي، وليس بمغتذ ضرورة كونه ذابلًا، والنبات مغتذ، وليس بحي فتوجد الحياة بدون قوة التغذية، وتوجد قوة

التغذية بدون الحياة، فتكون الحياة غير قوة التغذية، ومنع قول الشيخ بأنّا لا نسلم أن الحياة مغايرة لقوة الحس، وقوة التغذية.

قوله: العضو المفلوج حي، وليس بحساس، والعضو الذابل حي، وليس بمغتذ، قلنا: عدم الإحساس، وعدم التغذية لا يقتضي عدم قوة الحس، وعدم قوة التغذية لجواز أن تكون قوة الحس، والتغذية موجودة، ويمنعها عن الإحساس، والتغذي عائق لا يقال: القوة ما يؤثر بالفعل لا بالقوة، وحينئذ يكون العضو المفلوج، والعضو الذابل ليس فيهما قوتا الحس، والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل؛ لأنا نقول: لا نسلم أن القوة ما يؤثر بالفعل، بل القوة مبدأ الفعل أعم من أن يكون مؤثرًا بالفعل أولًا، ولو سلم أن القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم أن لا يطلق لفظ القوة علىٰ ذلك الشيء الذي من شأنه أن يؤثر، ولم يكن مؤثرًا بالفعل، ولا يلزم من ذلك عدم ذلك الشيء، ومنع أيضًا بأن غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة، والذات، فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحياة مغايرة غاذية الحيوان للحياة، وقد شرط الحكماء، والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة، وخالفهم باقي المتكلمين، وقالوا: البنية ليست بشرط للحياة، والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الأربعة علىٰ وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة، وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من أقل منها قال: الحكماء الحياة مشروطة باعتدال المزاج، وبالروح، وهي أجسام لطيفة تتولد من بخارات الأخلاط سارية في عروق تنبت من القلب، وهي التي تسمىٰ بالشرايين، واعتدال المزاج، والروح لا يتحققان بدون البنية، ومنع كون الحياة مشروطة بالبنية، واستدل علىٰ امتناع

اشتراط الحياة بالبنية بأن الحياة إن قامت بمجموع أجزاء البنية، واتحدت الحياة كان العرض الواحد حالًا في محال متكثرة، وهو محال، وإن تعددت الحياة بأن يكون في كل جزء من البنية حياة علىٰ حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطًا بقيام الأخرىٰ بجزء آخر، وإلا لم تكن البنية الصالحة شرطًا في الحياة، وإذا كان مشروطًا يلزم الدور، وهو محال، وفيه نظر، فإن الحياة الواحدة قائمة بمجموع الأجزاء من حيث هو مجموع، ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة، والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة، والأولىٰ أن يقال: عدم الحياة عما وجدت فيه الحياة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم، والملكة، وقيل: الموت كيفية تضاد الحياة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾، والعدم لا يخلق، ومنع بأن المعنىٰ بالخلق التقدير، ولا يجب كونه وجوديًا؛ لأن العدمي مقدر أيضًا.

قال: (**الثاني في الإدراكات، وهي إما أن تكون ظاهرة كالإحساس بالمشاعر الخمس، وإما باطنة، وهي تنقسم إلىٰ تصورات، وتصديقات، والتصديق إما أن يكون جازمًا، أو لا، والأول إما أن يكون بموجب، أو لا، والثاني التقليد، والأول إما أن يقبل متعلقه النقيض بوجه، وهو الاعتقاد، أو لا، وهو العلم، والثاني إما أن يكون متساوي الطرفين فهو الشك، وإن لم يكن فالراجح ظن، والمرجوح وهم، والتصور هو وجود صورة المعلوم في العالم، والذي يدل علىٰ وجود هذه الصورة في العقل أنّا نتصور المعدوم، ونميزه عن غيره تمييزًا لا يتحقق إلا بعد الثبوت، وليس هو في الخارج فهو في الذهن، واعترض عليه بأنه يوجب كون الذهن حارًا باردًا مستقيمًا مستديرًا معًا عند تصورها.**

والحق أنهم إن قصدوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فصحيح، وإن أرادوا ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل؛ لأنها عرض، والمتصور قد يكون جوهرًا، والشيء قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين لا يقال: العاقل، والمعقول واحد؛ لأن العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة، وهو أعم من الذي حضر عنده ما يغايره؛ لأن حضور الشيء عند نفسه محال، وقيل: تعلق خاص بين العالم، والمعلوم، فيتعدد بتعدُّد المعلومات، ويشكَّل بتعقُّل الشيء نفسه، وقيل: صفة توجب العالمية، وهي حالة لها تعلُّق بالمعلوم، فعلىٰ هذا لا يتعدد بتعدُّد المعلومات).

أقول: المبحث الثاني في الإدراكات الإدراك غني عن التعريف؛ لأنه من الوجدانيات، والوجدانيات أنفسها حاصلة عند النفس، وحصول نفس حقيقة الشيء أقوىٰ في التصور من حصول الشبح، والمثال، فلهذا كانت الصفات النفسانية، والوجدانيات أقوىٰ في التصور من الأمور الخارجة عن النفس، فإن تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها، وتصور الأمور الخارجة عن النفس بحصول مثالها، وصدق البديهي علىٰ التصور صدق اللازم البيِّن الذي يحصل جزم العقل بصدقه علىٰ الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم، فإن صدق البديهي علىٰ التصور ليس صدق الذاتي، ولا صدق لعرضي المفارق، ولا صدق اللازم بوسط، فإن الشيء إذا كان متصورًا بالبداهة يلزم من تصوره، وتصور معنىٰ البديهي جزم العقل بأنه بديهي من غير احتياج إلىٰ وسط، فلا يتوقف علىٰ برهان، بل قد يحتاج إلىٰ تنبيه، فإن الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه، فيحصل اضطراب في تعقلات العقل بسببه، فيحتاج إلىٰ تنبيه؛ ليخلص

عن شوب التوهم إلىٰ صرف التعقُّل، فالمذكور علىٰ سبيل التنبيه، وإن كان علىٰ صورة البرهان لا يناقض، ولا يعارض، نعم قد تقصر قوة المنبه عن إيراد التنبيه علىٰ وجه مستقيم، فيتوقف علىٰ قوة بيان حاصل بحسب أصل الفطرة، أو بالكسب، وقد يقصر فهم المنبه عن تفهم المراد من تبنيه، فينتقل إلىٰ تنبيه آخر حتىٰ يتنبه اللهم إلا أن يقصر مطلقًا، فينبغي أن يهجر فكل ميسر لما خلق له.

قال الشيخ في الإشارات: إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك هذا تعريف للإدراك بحسب اللفظ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد المدرك، ولم يلزم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه هاهنا التعريف بالأخفىٰ؛ لأن تعيين مدلول الإدراك يكون بأمر مختص به غير شامل لسائر الصفات النفسانية، وهو تمثيل الحقيقة علىٰ وجه المشاهدة، ولم يكن تعيين الإدراك بذكر المدرك، فلا يلزم التعريف بالأخفىٰ، وهذا التعريف تعيين للمعنىٰ المسمىٰ بالإدراك الذي يشترك فيه التعقُّل، والتوهُّم، والتخيُّل، والإحساس، والشيء المدرك إما نفس المدرك، أو غيره، وغيره إما غير خارج عنه، أو خارج عنه، والخارج عنه إما مادي، أو غير مادي، فهذه أقسام أربعة، والأولان منها إدراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك، والأول بدون حلول، والثاني بالحلول، والأخيران لا يكون إدراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية، بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الإدراك مستفادًا من الخارجية، أو الخارجية مستفادة من الإدراك، والثالث إدراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها، والرابع لم يفتقر إلىٰ انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادي.

فقوله: هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للجميع يقال: تمثل كذا عند كذا إذا حضر منتصبًا عنده بنفسه، أو بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الأولين، وبمثاله يتناول الأخيرين.

وقوله: عنده أعم من أن يكون بالحلول فيه، أو في آلته، أو بدون الحلول، فإن الحضور عند المدرك يشملها، والإدراك يعرض له إضافتان إحداهما إلىٰ ذي الإدراك، والأخرىٰ إلىٰ المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف، وبسبب عروض الإضافتين يكون المدرك، والمدرك متضايفين، والإدراك ينقسم إلىٰ إدراك بغير آلة بأن يكون المدرك بذاته يدرك، وإلىٰ إدراك بآلة، وللتنبيه علىٰ القسمين ذكر قوله: يشاهدها ما به يدرك، فإن كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها الذات، وإن كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة فيشاهدها الآلة، والمراد بالمشاهدة الحضور فقط، فيندفع ما قبل المشاهدة نوع من الإدراك، فتكون أخص منه فيكون التعريف بالأخفىٰ، وكذا ما قيل: إنه يلزم منه أن تكون الآلة هي المدركة أيضًا، فإن قيل: الحضور فقط عندما به يدرك غير كاف في الإدراك، فإن الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت إليه النفس لا يكون مدركًا، قلنا: الإدراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط، بل حضوره عند المدرك لحضوره عند الآلة إن كان ما به يدرك الآلة لا بأن يكون حاضرًا مرتين إحداهما عند المدرك، والأخرىٰ عند الآلة فالنفس هي المدركة، ولكن بواسطة الحضور عند الآلة إن كان ما به يدرك الآلة، والحضور عند المدرك علم من قوله: هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك، والحضور عند الآلة علم من قوله: يشاهدها ما به يدرك، ثم الإدراكات إما أن تكون ظاهرة كإحساس المشاعر الخمس

اللمس، والبصر، والسمع، والشم، والذوق، وإما أن تكون باطنة كالتعقُّل، والتوهُّم، والتخيُّل، والإدراكات الباطنة منقسمة إلىٰ تصورات، وتصديقات؛ وذلك لأنه لا يخلو إما أن لا يلحق الإدراك حكم، أو يلحقه حكم، والأول هو التصور، والثاني هو التصديق، وقد أشير في صدر الكتاب إلىٰ أن قسمة التعقُّل إلىٰ التصور، والتصديق لا تقتضي عدم انقسام غير التعقُّل من الإدراكات إلىٰ التصور، وإلىٰ التصديق، ثم التصديق إما أن يكون جازمًا، أي: مانعًا احتمال النقيض، أو لا يكون جازمًا، والأول -أي: الجازم- إما أن يكون لموجب -أي: لدليل-، أو لا يكون لموجب.

الثاني أي: الذي لا يكون لموجب هو التقليد، والأول أي: الذي يكون لموجب إما أن يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج، أو عند الذاكر بتشكيك مشكك، وهو الاعتقاد، أو لا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج، ولا بتشكيك مشكك، وهو العلم، والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق، أي: المحكوم عليه، وبه التي يرد عليها الإيجاب، والسلب، والثاني أي التصديق الذي لا يكون جازمًا إن كان متساوي الطرفين فهو الشك، وإن لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن، والمرجوح هو الوهم، والتصور أي تصور الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم، والذي يدل علىٰ وجود هذه الصورة في العقل أنّا نتصور المعدوم، ونميزه عن غيره تميُّزا لا يتحقق إلا مع الوجود، وليس للمعدوم وجود في الأعيان، فتعين أن يكون في الذهن، واعترض عليه بأنه لو كان التصور وجود صورة المعلوم في

العالم لوجب أن يكون الذهن حارًا، وباردًا مستقيمًا، ومستديرًا معًا عند تصور الحرارة، والبرودة، والاستقامة، والاستدارة.

والحق أنهم إن أرادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة، فيحتمل أن يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم، فإنه حينئذ يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم، والمثال مغاير في كثير من الأحكام لماله المثال، وإذا كان كذلك لم يلزم أن يكون الذهن حارًا، وباردًا مستقيمًا، ومستديرًا، وإنما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة، والبرودة، والاستقامة، والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها، وليس كذلك، بل الحاصل مثالها، وإن أرادوا بالصورة ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل؛ لأن الصورة عرض؛ لأنها موجودة في موضوع، والمتصور قد يكون جوهرًا كالأجسام، وأنواعها.

قوله: والشيء قد يتصور نفسه اعتراض آخر علىٰ أن التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم تقرير الاعتراض أن التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين، واللازم باطل، فالملزوم مثله بيان الملازمة أن الشيء قد يتصور نفسه كتصور أنفسنا، فلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه، فيحصل فيه مثله، فيلزم اجتماع المثلين لا يقال: الشيء إذا تصور نفسه يكون العاقل، والمعقول واحدا، فإن العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة، وهو أعم من الذي حضر عنده ما يغايره، أو ذاته فإذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثلين؛ لأنا نقول: حضور الشيء عند نفسه محال بالضرورة، فلابد من اجتماع المثلين، أو القول: بأن التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم، وقيل: إن

العلم أمر إضافي، وهو تعلُّق خاص بين العالم، والمعلوم، فيتعدد العلم بتعدُّد المعلومات كتعدُّد الإضافة بتعدُّد المضاف إليه، وقيل: العلم صفة توجب العالمية، والعالمية حالة لها تعلُّق بالمعلوم، فعلىٰ هذا لا يتعدد العلم بتعدُّد المعلومات؛ إذ لا يلزم من تعلُّق الصفة بأمور متكثرة تكثُّر الصفة إذ يجوز أن يكون لشيء واحد تعلُّقات بأمور متعددة.

واعلم: أن علم الله تعالىٰ بذاته نفس ذاته فالعالم، والمعلوم، والعلم واحد، وهو الوجود الخاص، وعلم غير الله تعالىٰ بذاته، وبما ليس خارجًا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم، ففي العالم بذاته العالم، والمعلوم واحد، والعلم وجود العالم، والمعلوم، والوجود زائد في الممكنات، فالعلم غير العالم، والمعلوم بما ليس خارجًا عن العالم من أحواله غير العالم، والمعلوم أيضًا غير العالم، فيتحقق في الأول أمر واحد، وفي الثاني اثنان، وفي الثالث ثلاثة، والعلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم، فيتحقق أربعة أمور: عالم، ومعلوم، وعلم، وصورة، فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم، ففي العلم بالأشياء الخارجة عن العالم صورة، وحصول تلك الصورة، وإضافة الصورة إلىٰ الشيء المعلوم، وإضافة الحصول إلىٰ الصورة، وفي العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل، وإضافة الحصول إلىٰ نفس ذلك الشيء، ولاشك أن الإضافة في جميع الصور عرض؛ لأنها لا تكون موجودة في موضوع، وأما نفس حقيقة الشيء في العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم تكون جوهرًا إن كان المعلوم ذات العالم؛ لأنه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك، وعرضًا إن كان

المعلوم حال العالم؛ لأنه حينئذ تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فتكون عرضًا، وأما الصورة في العلم بالأشياء الخارجة عن العالم، فإن كانت صورة لعرض بأن يكون المعلوم عرضًا، فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه، فإنها تكون موجودة في موضوع، وإن كانت صورة لجوهر بأن يكون المعلوم جوهرًا فعرض أيضًا لكن فيه شبهة أما أنه عرض فلصدق حد العرض عليه، وأما الشبهة فلأن المعقول الذي هو جوهر جوهريته صفة ذاتية فما هبية من حيث هي جوهر، وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه؛ لأن انتساب الماهية إلىٰ الوجود الذهني، والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية، وإذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية، والماهية من حيث هي لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية أيضًا جوهرًا، فلا تكون عرضًا إذ يمتنع أن يكون الشيء الواحد بعينه جوهرًا، وعرضًا، والجواب: أنّا لا نسلم أن الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية.

قوله: لأن انتساب الماهية إلىٰ الوجود الذهني، وإلىٰ الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية، قلنا: نسلم ذلك، ولكن لا نسلم أن المنتسب إلىٰ الوجود الذهني هو ماهية المعلوم، بل شبحها ومثالها، والشبح والمثال لذلك الشيء مغاير له، وإن كان مطابقًا له علىٰ معنىٰ أن الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشبح، وإذا كانت الصورة العقلية مغاير لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية، فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرًا، وعرضًا، وأما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم، أو حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث إنه حصول شيء ليس بجوهر، ولا عرض؛

إذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار أنه ماهية يكون وجودها لا في موضوع، أو في موضوع؛ لأنه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود باعتبار أن الوجود أيضًا في نفسه مفهوم عرض له وجود في العقل يكون عرضًا؛ لأنه حينئذ يصدق عليه حد العرض؛ إذ يصدق عليه أنه موجود في موضوع هكذا ينبغي أن يتصور العلم حتىٰ تندفع الشبهات الواردة عليه.

قال: (**فرعان علىٰ القول بالصورة:**

الأول: الصورة العقلية تفارقها الخارجية في أنها محسوسة، ومتمانعة، وممتنعة الحلول في مادة ما هي أصغر منها، ومندفعة بحدوث ما هو أقوىٰ منها.

الثاني: الصورة العقلية كلية لا علىٰ معنىٰ أنها كلية في نفسها، فإنها صور جزئية في نفوس جزئية، بل لأن المعلوم بها كلي، أو؛ لأن نسبتها إلىٰ كل واحد من أفراد ذلك النوع سواء، والعلم إجمالي يتعلق بأمور متعددة باعتبار أمر شامل لها، وتفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد منها فعلي، وهو كما تصورت فعلًا ففعلته، وانفعالي كما إذا شاهدت شيئًا فتعقلته).

أقول: فرعان علىٰ القول بأن العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم:

الأول: أن الصورة العقلية، أي: المجردة عن الغواشي الغريبة، واللواحق المادية التي لا يلزم ماهية الشيء عن ماهيته الحاصلة في العقل تفارقها الصورة الخارجية المقترنة باللواحق المادية في أن الصورة الخارجية محسوسة في الخارج، ومتمانعة؛ لأن المادة إذا حلت فيها صورة امتنع أن يحل فيها حينئذ صورة أخرىٰ مثلها، وفي أن الصورة

الخارجية ممتنعة الحلول في مادة ما هي أصغر منها، وفي أن الصورة الخارجية مندفعة بحدوث صورة هي أقوىٰ منها كما في الكون، والفساد بخلاف الصورة العقلية، فإنها غير محسوسة، وغير متمانعة، فإنه يجوز أن تحل في القوة العاقلة صور متعددة معًا، وغير ممتنعة الحلول فيها، فإن الصورة الصغيرة، والكبيرة يجوز حلولهما في العاقلة، والصورة العقلية غير مندفعة بحلول ما هو أقوىٰ منها في العاقلة.

الفرع الثاني: أن الصورة العقلية كلية لا علىٰ معنىٰ أنها كلية في نفسها من حيث هي في العقل، فإنها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفوس جزئية، فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية، بل الصورة العقلية كلية؛ لأن المعلوم بها كلي مثلًا صورة الإنسان في العقل كلية؛ لأن المعلوم بها، وهو الإنسان من حيث هو كلي؛ لأنه صالح؛ لأن يكون مشتركًا بين كثيرين، أو الصورة العقلية كلية؛ لأن نسبتها إلىٰ كل واحد من أفراد ذلك النوع علىٰ السواء علىٰ معنىٰ أنه إذا سبق إلىٰ النفس، أي: واحد من تلك الأفراد تقع عنه هذه الصورة العقلية، وإذا سبق واحد، فتأثرت النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه تأثير في النفس بصورة أخرىٰ، ولو سبق إلىٰ النفس غير الذي فرض أولًا، فالأثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها، فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي، والعلم إجمالي يتعلق بأمور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الأمور كما إذا علمت مسألة، ثم غفلت عنها، ثم سئلت عنها، فإنه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الأمور، وتفصيلي يتعلق بأعيان كل واحد من تلك الأمور كعلمك بأجزاء الماهية المركبة علىٰ وجه يكون كل جزء منها متصورًا علىٰ حدة متميزًا بعضها عن بعض في العقل، فإذا كان

الكل متصورًا بوجود شامل للجميع علىٰ أن يكون وجود الجميع واحدا يكون العلم بالأجزاء إجماليًا، وأيضًا العلم فعلىٰ بأن تسبق صورة المعلوم إلىٰ العالم، فتصير تلك الصورة العقلية سببًا لوجود المعلوم في الأعيان كما إذا تصورت أشكال ففعلته، وانفعالي بأن تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الأعيان كما إذا شاهدت شيًا فتعقلته كما إذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء.

قال: **(مسألة للنفس أربع مراتب:**

الأولىٰ: استعداد التعقل، ويسمىٰ العقل الهيولاني.

والثانية: أن تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات، وهي العقل بالملكة التي هي مناط التكليف.

والثالثة: أن تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها، ويسمىٰ العقل بالفعل.

الرابعة: أن يستحضرها، ويلتفت إليها، وتسمىٰ العقل المستفاد).

أقول: ختم مباحث الإدراكات بمسألة في مراتب النفس التي تصير بحسب تكميل جوهرها عقلًا بالفعل، وهي أربعة مراتب:

المرتبة الأولىٰ: استعداد التعقل، وهي قوة استعدادية من شأنها إدراك المعقولات الأولىٰ، وتسمىٰ العقل الهيولاني تشبيهًا بالهيولي الأولىٰ الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها، وهي حاصلة لجميع أفراد الإنسان في مبدأ فطرتهم.

والثانية: قوة أخرىٰ تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات تتهيأ لاكتساب الفكريات إما بالفكر، أو بالحدس، ويسمىٰ العقل بالملكة، وهي مناط التكليف.

والثالثة: هي القوة التي بها أن تحصل النظريات المفروغ منها كالمشاهدة متىٰ شاءت من غير افتقار إلىٰ اكتساب، وتسمىٰ العقل بالفعل.

والرابعة: كمال، وهو أن يستحضرها، ويلتفت إليها مشاهدة متمثلة في الذهن، وتسمىٰ العقل المستفاد.

قال: **(الثالث في القدرة، والإرادة القدرة صفة تؤثر وفق الإرادة، وهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما أن الكرامة نفرة تعقب اعتقاد الضر، وقيل: القدرة مبدأ الأفعال المختلفة، فالقوة الحيوانية قدرة وفاقًا، والفلكية عند من يجعلها شاعرة علىٰ الأول، والنباتية علىٰ الثاني، والقوة العنصرية خارجة عنها، وهي غير المزاد؛ لأنه من جنس الحرارة، والبرودة، وتأثيره من جنس تأثيرهما، والقدرة ليست كذلك، والقوة مبدأ الفعل مطلقًا، وقد يقال: لإمكان الشيء مجازًا، والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق روية، والفرق بينه، وبين القدرة أن نسبة القدرة إلىٰ الضدين علىٰ السواء، ومن منع ذلك أراد بها القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولهذا زعم أن القدرة مع الفعل، والمحبة ترادف الإرادة فمحبة الله تعالىٰ لعباده إرادة كرامتهم، ومحبة العبادلة إرادة طاعته، والرضا ترك الاعتراض، والعزم جزم الإرادة بعد التردد)**.

أقول: المبحث الثالث في القدرة، والإرادة القدرة صفة تؤثر وفق الإرادة، والإرادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما أن الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر.

اعلم أن الأفعال الاختيارية لها مبادئ أربعة:

الأول: التصور الجزئي للشيء الملائم، أو المنافر تصورًا مطابقًا، أو غير مطابق، وإنما ينبغي أن يكون لتصور جزئيًا؛ لأن التصور الكلي يكون نسبته إلىٰ جميع الجزئيات علىٰ السواء، فلا يقع به جزئي خاص، وإلا يلزم ترجيح أحد الأمور المتساوية علىٰ الباقية بلا مرجح، ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الأمور الغير المتناهية.

الثاني: شوق ينبغي عن ذلك التصور إما نحو جذب إن كان ذلك الشيء لذيذًا، أو نافعًا يقينًا، أو ظنًا، ويسمىٰ شهوة، وإما نحو دفع، وغلبة إن كان ذلك الشيء مؤلمًا، أو ضارًا يقينًا، أو ظنًا، ويسمىٰ غضبًا.

الثالث: الإرادة، أو الكراهة، وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع، والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضر، والذي يدل علىٰ مغايرة الإرادة، والكراهة للشهوة، والغضب كون الإنسان مريدًا لتناول ما لا يشتهيه، وكارهًا لتناول ما يشتهيه، وعند وجود الإرادة، أو الكراهة يترجح أحد طرفي الفعل، والترك اللذين نسبتهما إلىٰ القادر عليهما بالسواء.

الرابع: القدوة، وهي القوة المنبثة في العضلة، ويدل علىٰ مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق المريد غير قادر علىٰ تحريك الأعضاء، وكون القادر علىٰ ذلك غير مشتاق، ولا مريد، وقيل: القدرة مبدأ الأفعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقًا؛ لأنها صفة تؤثر وفق الإرادة، ومبدأ الأفعال المختلفة، والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعر قدرة علىٰ الأول؛ لأنها تؤثر وفق الإرادة، وليست بقدرة علىٰ الثاني؛ لأنها لا تكون مبدأ الأفعال المختلفة، والقوة النباتية قدرة علىٰ الثاني؛ لأنها مبدأ الأفعال المختلفة، وليست بقدرة علىٰ الأول؛ لأنها لا تؤثر

وفق الإرادة، والقوة العنصرية ليست بقدرة لا علىٰ الأول؛ لأنها لا تؤثر وفق الإرادة، ولا علىٰ الثاني؛ لأنها ليست مبدأ الأفعال المختلفة، والقدرة غير المزاج؛ لأن المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، فيكون من جنس هذه الكيفيات الأربع، فيكون تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الأربع، والقدرة ليست كذلك، فإن تأثيرها الفعل، والقوة مبدأ الفعل مطلقًا سواء كان الفعل مختلفًا، أو غير مختلف بشعور وإرادة أولًا، فيتناول القوة الفلكية، والعنصرية، والنباتية، والحيوانية، وقد رسمت القوة بأنها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر، وفائدة القيد الأخير أن الشيء الواحد ربما صار مبدأ التغير صفة في نفسه كالطبيب إذا عالج نفسه لكن من حيث إنه معالج، فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه، وقد يقال: القوة لإمكان الشيء مجازًا، فإن القوة التي هي قسيمة الفعل إمكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل، والإمكان جزء من معناها، فيقال: القوة لإمكان الشيء مجازًا تسمية للجزء باسم الكل، والخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق فكر، ورؤية، والفرق بين الخلق، والقدرة أن نسبة القدرة إلىٰ الضدين علىٰ السواء، فإنها صالحة للضدين، فإنه إذا ضم إليها إرادة أحد الضدين يحصل بها، وإذا ضم إليها إرادة الضد الآخر يحصل بها بخلاف الخلق، فإنه لا يكون نسبته إلىٰ الضدين علىٰ السواء، فإن الخلق لا يكون صالحًا؛ لأن يقع به الضدان، بل يكون صالحًا لأحد الضدين فقط، ومن منع كون القدرة نسبتها إلىٰ الضدين علىٰ السواء أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، فإنه إذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير، أي: مجموع الأمور التي يترتب عليها الأثر، فلا تشك أن القدرة ليست بصالحة؛ لأن يقع بها الضدان؛ لأنها لو كانت صالحة

للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الأثر عند علته التامة، فيلزم اجتماع الضدين، وهو محال، ولأجل أنه أراد بالقدرة القوة المستمعة لشرائط التأثير زعم أن القدرة مع الفعل ضرورة وجود الأثر عند وجود العلة التامة، والمحبة ترادف الإرادة، فمحبة الله للعباد إرادة كرامتهم، ومحبة العبادلة تعالىٰ إرادة طاعته، وقد تطلق المحبة علىٰ تصور كمال من لذة، أو منفعة، أو مشاكلة، وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه، والوالد لولده، والصديق لصديقه، وأما محبة الله عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه، والرضا من العباد ترك الاعتراض، والرضا من الله تعالىٰ إرادة الثواب، والعزم جزم الإرادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية، وعن الشهوات، والنفرات المتخالفة، فإن لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير، وإن وجد حصل العزم.

قال: (**الرابع اللذة، والألم بديهيًا التصور، وقولهم: اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي فيه نظر؛ لأنا نجد من أنفسنا حالة مخصوصة، ونعلم أنّا ندرك ملائمًا، ولا نعلم أن تلك الحالة هي نفس الإدراك، أو غيره، وبتقدير المغايرة فاللذة كلاهما، أو أحدهما، وما قيل من أن اللذة هي دفع الألم خطأ؛ لأن الإنسان قد يلتذ بالنظر إلىٰ وجه حسن، والوقوف علىٰ مسألة، والعثور علىٰ مال فجأة بلا حصول سابق**).

أقول: المبحث الرابع في اللذة، والألم كل من اللذة، والألم بديهي التصور؛ لأنهما من الوجدانيات، وقد عرفت أن الوجدانيات لا يحتاج حصولها إلىٰ نظر، وفكر، وقول الحكماء: اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي فيه نظر، فإنّا نجد من أنفسنا عند الأكل،

والشرب، والوقاع حالة مخصوصة، ونعلم أيضًا أنّا ندرك هذه الأشياء الملائمة، ولا نعلم أن تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الإدراك، أو لازمه، أو ملزومه أولًا لازمه، ولا ملزومه، ولا يكفي في بيان أنها نفس هذا الإدراك أن يقال: أنّا نجدها به، فيكون هو هو؛ لأن هذه حجة لفظية، وللسائل أن يقول: إن كنت جعلت اسم اللذة اسمًا لهذا الإدراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت: إن الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس هي نفس هذا الإدراك؟ ولاشك في أن هذا المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه، وبتقدير مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما، أي: الحالة المخصوصة، والإدراك، أو أحدهما، فلا يحصل الجزم بأن اللذة هي الإدراك، وقد رسم الشيخ في الإشارات اللذة بحسب اللفظ بأنه إدراك، ونيل لوصول ما هو كمال، وخير عند المدرك من حيث هو كمال، وخير، والألم بأنه إدراك، وقيل: لوصول ما هو آفة، وشر عند المدرك من حيث هو آفة، وشر، والإدراك قد مر تعريفه، والنيل الوجدان، ولم يقتصر علىٰ الإدراك؛ لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول شبحه، ومثاله، والنيل لا يكون إلا بحصول نفسه، واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذة، بل تتحقق بحصول نفسه، وإنما لم يقتصر علىٰ النيل؛ لأن اللذة لا يتحقق بدون الإدراك، والنيل لا يدل عليه إلا بالالتزام، وإنما ذكرهما إذ لم يوجد لفظ دال علىٰ مجموعهما بالمطابقة، وقدم الأعم الدال بالحقيقة، وأردفه بالمخصص الدال عليه بالمجاز، وإنما قال: لوصول ما هو عند المدرك، ولم يقل: لما هو عند المدرك؛ لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل إدراك الوصول الملتذ إلىٰ اللذيذ، وإنما قال: ما هو عند المدرك كمال، وخير؛ لأن الشيء قد يكون كمالًا، وخيرًا بالقياس إلىٰ شيء، وهو لا يعتقد كماليته، وخيريته،

فلا يلتذ به، وقد لا يكون كمالًا، وخيرًا بالنسبة إليه، وهو يعتقد كماليته، وخيريته، فليتذ به، فالمعتبر في الالتذاذ كماليته، وخيريته عند المدرك لا في نفس الأمر، والكمال، والخير هاهنا هو الكمال، والخير بالقياس إلىٰ الغير، ومعناهما ما هو حاصل لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء حاصلًا له، أي: مناسب له، ويليق به، والفرق بين الكمال، والخير بالاعتبار، فإن ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث إنه اقتضىٰ براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال، ومن حيث إنه مؤثر خير، وإنما ذكرهما لتعلق معنىٰ اللذة بهما، وأخر الخير لإفادته التخصيص لذلك المعنىٰ، وإنما قال: من حيث هو كمال، وخير؛ لأن الشيء قد يكون كمالًا، وخيرًا من وجه دون وجه، والالتذاذ به مختص بالوجه الذي هو كمال، وخير منه، أي: من ذلك الوجه فهذه ماهية اللذة، ويقابلها ماهية الألم، وتعرف فائدة القيود ثمة عند معرفة فائدة القيود هاهنا.

وزعم محمد بن زكريا الطبيب أن اللذة دفع الألم، والعود إلىٰ الحالة الطبيعية، وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ لأن اللذة لا تتم لنا إلا بالإدراك، والإدراك الحسي، وخصوصًا اللمسي إنما يحصل بالانفعال عن الضد، فإذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال، فلم يحصل الشعور، فلم تحصل اللذة، فلما لم تحصل اللذة إلا عند تبدُّل الحالة الطبيعية ظن أن اللذة بعينها هي ذلك الانفعال، وهذا باطل، فإنه إذا وقع بصر الإنسان علىٰ وجه مليح يلتذ بالنظر إليه مع أنه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتىٰ تجعل تلك اللذة خلاصًا عن ألم الشوق إليه، وكذلك قد يحصل للإنسان بالوقوف علىٰ مسألة لذة عظيمة

من غير خطور سابق حتىٰ تجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه، وكذلك قد يحصل للإنسان لذة عظيمة بالعثور علىٰ مال فجأة بلا خطور سابق.

قال: (**الخامس في الصحة، والمرض الصحة حال، أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة، والمرض بخلافه، فلا واسطة، وأما الفرح، والحزن، والحقد، وأمثال ذلك فغنية عن البيان**).

أقول: المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة، أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة، والمرض بخلافه، أي: حالة، أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها غير سليمة، فلا واسطة بينهما؛ لأنه عني بالصحة كون الموضوع الواحد بالنسبة إلىٰ الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليمًا، أو لا يكون، فلا واسطة بين الصحة والمرض، ومن أثبت الواسطة بينهما عني بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع أفعاله، وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع أفعاله فبينهما واسطة، وهو كونه بحيث يسلم بعض أفعاله دون بعض، أو في بعض الأوقات دون بعض، وأما الفرح، والحزن، والحقد، وأمثال ذلك مثل: الغضب، والغم، والخجل، والهم فغنية عن البيان؛ لأن كل أحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الأمور، ويميزها عن غيرها فتستغني عن التعريف، وهذه الكيفيات نابعة لأنفعالات خاصة بالروح الحيواني الذي في القلب، وتلك الكيفيات تشتد، وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه.

قال: (**وأما القسم الثالث، وهو الكيفيات المختصة بالكميات، وهي إما أن تكون عارضة للكميات، وحدها أما للمتصلات كالاستقامة، والاستدارة، والانحناء، والشكل، وإما للمنفصلات كالزوجية، والفردية،**

والأولية، والتركيب، وإما أن تكون مركبة عنها، وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل، واللون).

أقول: لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها، وهو الكيفيات المختصة الكميات، أي: التي تعرض للكميات بالذات وأولًا وبواسطة الكميات لغيرها، والكيفيات المختصة بالكميات إما أن تكون عارضة للكميات وحدها، أي: من غير أن تتركب مع غيرها، وإما أن تكون عارضة لا وحدها، بل تكون مركبة عنها، وعن غيرها أما الكيفيات العارضة للكميات وحدها، فإما أن تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة، والاستدارة، والانحناء، والشكل، والاستقامة هي كون الخط بحيث تنطبق أجزاؤه المفروضة بعضها علىٰ بعض علىٰ جميع الأوضاع، والانحناء بخلافه، فإنه كونه بحيث لا تنطبق أجزاؤه المفروضة علىٰ جميع الأوضاع كالأجزاء المفروضة للقوس، فإنه إذا جعل مقعر أحد القوسين في محدب الآخر ينطبق أحدهما علىٰ الآخر، وأما علىٰ غير هذا الوضع فلا ينطبق، والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه، والشكل هيئة إحاطة الحد، أو الحدود بالجسم، وإما أن تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية، والفردية، والأولية، وهي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة، والخمسة، والسبعة، والتركيب، وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالأربعة التي يعدها الاثنان، والستة التي يعدها الثلاثة، والاثنان، وأما الكيفيات التي تكون مركبة عنها، وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل، واللون.

قال: **(وأما القسم الرابع، وهو الكيفيات الاستعدادية، فهي إن كانت استعدادًا نحو اللا قبول كالصلابة تسمىٰ قوة، وإن كان استعدادًا نحو القبول يسمىٰ ضعفًا، ولا قوة)**.

أقول: لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع، وهو الكيفيات الاستعدادية، وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض، أي: اللا انفعال والانفعال، واللا قبول والقبول، فإن كان الاستعداد استعدادًا شديدًا نحو اللا قبول، واللا انفعال كالصلابة، والمصحاحية يسمىٰ قوة، وإن كان استعدادًا شديدًا نحو القبول، والانفعال يسمىٰ ضعفًا، ولا قوة كاللين، والممراضية.

قال: **(الفصل الرابع في الأعراض النسبية، وفيه مباحث:**

الأول: في هليتها أنكرها جمهور المتكلمين إلا الابن، وقالوا: لو وجدت لوجد حصولها في محالها، وتسلسل احتج الحكماء بأنها تكون محققة، ولا فرض، ولا اعتبار، فهي إذًا من الخارجيات، وليست إعدامًا؛ لأنها تحصل بعدما لم تكن، ولا ذات الجسم؛ لأنه لا يقاس إلىٰ الغير، ونوقض بالفناء والمضي).

أقول: لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الأعراض النسبية، وهي السبع الباقية الأين، والإضافة، والمتىٰ، والوضع، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل، وذكر في هذا الفصل ثلاثة مباحث:

الأول: في هليتها.

الثاني: في الأين.

الثالث: في الإضافة.

المبحث الأول: في هلية الأعراض النسبية، أي وجودها أنكر عليَّة الأعراض النسبية جمهور المتكلمين، وقالوا: الأعراض النسبية لا وجود لها في الخارج إلا الأين، واحتجوا علىٰ أن الأعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بأنها لو وجدت الأعراض النسبية في الخارج لوجدت في محالها، وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها، وتلك النسبة أيضًا في المحلِّ، وكانت أيضًا غير ذاتها، وذلك الغير أيضًا حاصل في المحل، فيكون حصوله في المحل زائدًا عليه، ويلزم التسلسل.

اعلم أن هذه المقولات السبع لو كانت نسبًا لكانت أنواعًا لجنس عالٍ، ولم تكن أجناسًا عالية، فتكون الأجناس العالية من الأعراض ثلاثة كمًا وكيفًا ونسبة، والسبع الباقية أنواع مندرجة تحت النسبة، ومن جعل السبع أجناسًا عالية لم يعن بها ما تدخل النسبة في ذاتها،، بل ما تعرض النسبة لها إلا الإضافة، فإن مفهومها النسبة، ومستدعية تكرار النسبة، واحتج الحكماء علىٰ أن الأعراض النسبية موجودة في الأعيان بأن الأعراض النسبية تكون محققة، ولا فرض ولا اعتبار، مثلًا كون السماء فوق الأرض أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار، أو لم يوجد فهو إذًا من الخارجيات، وليست إعدامًا؛ فإنها تحصل بعدما لم تكن، فإن الشيء قد لا يكون فوقًا، ثم يصير فوقًا، فالقوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية، وإلا لكان نفي النفي نفيًا، وهو محال، فالفوقية أمر ثبوتي، وليست هي ذات الجسم؛ لأن ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس إلىٰ الغير، والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس إلىٰ الغير. ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي تقرير النقض أن

احتجاج الحكماء لو كان صحيحًا يلزم أن يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الأعيان، واللازم باطل، وإلا يلزم أن يكون وصف الفناء والمضي عرضًا حقيقيًا قائمًا بالفاني والماضي حال عدمهما، فيكون الموجود قائمًا بالمعدوم، وهو محال، أما الملازمة، فإنّا نحكم علىٰ الأمس بأنه فانٍ وماضٍ سواء وجد الفرض والاعتبار، أو لم يوجد؛ فهما إذًا من الخارجيات، وليسا من الإعدام؛ لأنهما حصلا بعدما لم يكونا، فإن الأمس قد لا يكون فانيًا وماضيًا، ثم يصير فانيًا وماضيًا، والفناء والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين، وإلا لكان نفي النفي نفيًا، وهو محال؛ فالفناء والمضي ثبوتيان، وليسا هما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم، فهما عرضان موجودان، واعلم أن كون الشيء عقليًا كفوقية السماء يباين كونه فرضيًا، فإن تحتية السماء ربما تفرض، بل العقلي هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء؛ كفوقية السماء، وأما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض، وإن كان محالًا، والذهني يشمل الفرضي والعقلي، ويجب أن يفهم كل واحد منهما؛ لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط.

قال: **(الثاني في الأين، وسماه المتكلمون كونًا، فقالوا: حصول الجوهر في آنين فصاعدًا في مكان واحد سكون، وفي مكانين حركة، فحصوله أول حدوثه لا حركة ولا سكون، وقال: الحكماء الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وبيانه أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حقولها كمالًا، ويفارق غيره من حيث إن حقيقته ليست إلا التأدي إلىٰ الغير، فيكون ذلك الغير متوجهًا إليه، ممكنَ الوجود؛ ليتأتىٰ التأدي إليه، فيكون حصوله كمالًا ثانيًا، وذلك التوجه**

مادام كذلك يبقىٰ شيء منه بالقوة، وإلا لكان، وصولًا لا توجهًا، فتبين أنها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة، وحاصله قريب مما قاله قدماؤهم، وهو أنها خروج عن القوة إلىٰ الفعل علىٰ سبيل التدريج).

أقول: المبحث الثاني في الأين، والأين هو حصول الجسم في المكان، ومفهومه إنما يتم بنسبة الجسم إلىٰ المكان الذي هو فيه، فإن نسبته إلىٰ المكان من لوازمه، لا أنه نفس النسبة إلىٰ المكان، وسمي المتكلمون الأين كونًا، وقالوا: حصول الجوهر آنين فصاعدًا في مكان واحد سكون، وحصول الجوهر آنين في مكانين حركة، وهي قريب من قولهم: الحركة هي حصول لجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر عقبه من غير تخلل زمان، فحصول الجوهر أول حدوثه، لا حركة ولا سكون؛ لخروجه عن حدهما، وهذا الحد للحركة والسكون مبني علىٰ القول بالجوهر الفرد، وتتالي الآنات، وتتالي الحركات للأفراد الغير المتجزية.

وقال الحكماء: الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وبيان هذا الحد أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصول الحركة للجسم كمالًا له؛ لأن كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة، ثم يخرج إلىٰ الفعل، والحركة كذلك، والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة، وتفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث إن حقيقة الحركة ليست إلا التأدي إلىٰ الغير، وما كان كذلك فله خاصتان:

إحداهما: أنه لابد هناك من مطلوب متوجه إليه ممكن الحصول؛ ليكون التأدي تأديًا إليه، فيكون حصول ذلك الغير المتأدىٰ إليه كمالًا ثانيًا.

وثانيهما: أن ذلك التوجه ما دام كذلك، فإنه يبقىٰ الشيء منه بالقوة، فإن المتحرك إنما يكون متحركًا بالفعل إذا لم يصل إلىٰ المقصد؛ لأنه إذا وصل إلىٰ المقصد كان وصولًا لا توجهًا، ومادام كذلك، فقد بقي منه شيء بالقوة، فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق بقوتين:

إحداهما: قوة الباقي من الحركة.

والثانية: قوة الأمر المتأدىٰ إليه.

وكل من الحركة وذلك الأمر المتأدىٰ إليه كمالٌ للمتحرك، إلا أن الحركة كمال أول، وذلك الأمر المتأدىٰ إليه كمال ثانٍ، وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة، أما الكمال الثاني فظاهر، وأما الكمال الأول الذي هو الحركة، فلأن الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل؛ بحيث لم يبق شيء منها بالقوة، فتبين أن الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وإنما قيد بقوله: «من جهة ما هو بالقوة»؛ لأن الحركة ليست كمالًا أول لما هو بالقوة من كل جهة، فإنها ليست كمالًا أول له من حيث هو بالفعل، بل كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، واحترز به عن الصورة النوعية، فإنها كمال للمتحرك الذي لم يصل إلىٰ المقصد، فتكون الصورة النوعية كمالًا أول لما هو بالقوة، لكن لا يكون كمالًا أول من الجهة التي هو بها بالقوة، فإن الصورة النوعية ليست بكمال أول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة، بل تكون الصورة النوعية كمالًا أول له مطلقًا، سواء كان من جهة أنه بالقوة، أو من جهة أنه بالفعل.

قال المصنف: وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة، وهو أن الحركة خروج من القوة إلىٰ الفعل علىٰ سبيل التدريج، وبيان

هذا الحد أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه، وإلا لكان وجوده وكونه بالقوة أيضًا بالقوة، فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة، هذا خلف، بل يجب أن يكون بالفعل من كل وجه، أو من بعض الوجوه، وكل ما هو بالقوة فإما أن يكون خروجه إلىٰ الفعل دفعة، وهو المسمىٰ بالكون، أو علىٰ التدريج وهو الحركة، فالحركة هي الحصول، أو الحدوث، أو الخروج إلىٰ الفعل يسيرًا يسيرًا، أو علىٰ التدريج لا دفعة واحدة، وهذا المعنىٰ يقارب ما ذكر. وقد طعن أرسطو في هذا التعريف فقال: لا يمكن تفسير قولنا «يسيرًا يسيرًا، أو علىٰ التدريج» إلا بالزمان المعرف بالحركة، فيلزم الدور، وقولنا: «لا دفعة» لا يمكن تعريفه إلا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة، فيلزم الدور.

وأجاب الإمام بأن تصور ماهية الدفعة والتدريج أولىٰ، وكذلك «يسيرًا يسيرًا»، ولذلك لا يتوقف علىٰ معرفة الزمان، فإنه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء من الآن والزمان، فاندفع الدور، وفيه نظر؛ فإن كون ماهية الدفعة وماهية التدريج أوليًا ممنوع.

قال: (**وذلك قد يكون في الكم كالتخلخل، والتكاثف، وهما ازدياد المقدار، وانتقاصه من غير ضم ولا فصل، وكالنمو والذبول، وهما ازدياد وانتقاص يكونان بهما، وفي الكيف كاسوداد العنب، وتسخن الماء، ويسمىٰ استحالة، وفي الوضع كحركة الفلك، وتسمىٰ حركة دورية، وفي الأين كالحركة من مكان إلىٰ مكان آخر، ويسمىٰ نقلة، ولا يكون في الجوهر؛ لأن حصوله دفعة، ويسمىٰ كونًا، ولا في سائر المقولات؛ لأنها تابعة لمعروضاتها**).

أقول: اعلم أن المراد بقولهم: «إن مقولة كذا تقع فيها الحركة» أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة إلىٰ نوع آخر منها، أو من صنف من نوع تلك المقولة إلىٰ صنف آخر من ذلك النوع، وليس المراد بقولهم: «إن مقولة كذا تقع فيها الحركة» أن المقولة موضوع حقيقي للحركة، ولا أن المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر، علىٰ معنىٰ أن الحركة تقوم أولًا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر، ولا أن المقولة جنس للحركة.

إذا تحقق ذلك فنقول: المقولات التي تقع الحركة فيها أربع: كم، وكيف، وأين، ووضع، والحركة في الكم تقع باعتبارين، أحدهما: التخلخل والتكاثف، والآخر النمو والذبول.

أما التخلخل فهو: ازدياد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه غيره.

وأما التكاثف فهو: انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه.

أما جواز وقوع التخلخل والتكاثف، فلأن الهيولىٰ لا يكون لها في نفسها مقدار؛ لأن حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصور، فيجوز أن لا تتخصص لذاتها بمقدار دون ما هو أكبر، وأصغر منه، فيجوز أن يخلع مقدارًا صغيرًا، ويلبس كبيرًا، وبالعكس، والذي يدل علىٰ وقوع التخلخل والتكاثف وجهان:

أحدهما: دخول الماء في القارورة المكبوبة علىٰ الماء، تقرير ذلك أن القارورة إذا مصت فكبت علىٰ الماء يدخل الماء فيها، ودخول الماء فيها لا يتصور إلا بوجهين:

أحدهما: أن القارورة إذا مصت خرج منها الهواء، وبقي مكان الهواء الخارج خاليًا، فيدخل فيها الماء عند الكب.

والثاني أن الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان، ويتكاثف ببرد الماء، أو بطبعه عند صعود الماء، فيرجع إلىٰ حجمه الطبيعي، والأول محال لامتناع الخلاء، فتعين الثاني، فيقع التخلخل والتكاثف.

والوجه الثاني: صدع الآنية عند الغليان تقريره أن الآنية إذا ملئت ماء وسُدَّ رأسها، وأغليت، فعند الغليان تنصدع، والانصداع لا يتصور إلا من ثلاثة وجوه:

أحدها: بسبب حركة ما هو فيها إلىٰ خارج.

والثاني: بسبب حركة ما هو خارج عنها إلىٰ داخل.

والثالث: بسبب ازدياد مقدار ما فيها، والأولان محالان.

أما الأول، فلأن تلك الحركة إن كانت إلىٰ جهة وجب أن ينتقل الآنية إليها؛ لأن نقلها أسهل من صدعها، وإن كانت إلىٰ جهات لزم صدور الأفعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة.

وأما الثاني، فلأنه لا ثقبة فيها، فيمتنع أن يدخل فيها ما هو خارج عنها إلىٰ داخل، فتعين الثالث، وهو ازدياد مقدار ما فيها.

وأما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر؛ بحيث أحدث فيه منافذ، ودخل فيها، واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الأقطار علىٰ تناسب طبيعي، والذبول مقابله، وهو انتقاص مقدار الجسم في الأقطار الثلاثة بسبب فصل بعض أجزائه، ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة إلىٰ دليل يقام عليهما، ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب، وتسخُّن الماء، فإنّا نشاهد الماء البارد صار حارًا بالتدريج، والماء الحار صار باردًا بالتدريج، والحركة في الكيف

تسمىٰ استحالة، لا يقال: لا نسلم أن الماء البارد إذا صار حارًا يكون تغيُّرًا في هذا النوع من الكيفية حتىٰ يلزم أن يكون حركة في الكيف، وإنما يكون حركة في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكُمون والبروز كما هو مذهب أصحاب الكمون والبروز، فإنهم يقولون الأجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطًا صرفًا، بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع إلا أنه يسمىٰ باسم الغالب عليه، فإذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبًا فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون إلىٰ البروز، ويقاوم الغالب، ويختلط به، فيحس بالمجموع إحساسًا لا يمكن التميز بين آحادها، فيخيل هناك أمر بين الحرارة والبرودة؛ لأنا نقول: الجزم ببطلان القول بالكمون والبروز حاصل، فإن الحس يكذبهما؛ لأن الماء لو كان فيه أجزاء نارية، فإذا لاقته البشرة فلا يخلو إما أن يصل إلىٰ تلك الأجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة أو لا، وكلاهما باطل، أما الأول، فلأن البشرة لو وصلت إليها لوجب أن تحس بسخونتها كما تحس بها إذا صار الماء حارًا، والحس يكذبه، وأما الثاني، فلأن الماء لطيف يسهل تفريق اتصال بعض أجزائه عن البعض، لاسيما تفريق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي، فإن اتصال الماء بالنار غير طبيعي، فإن قيل: إن الحرارة في الماء الحار ليست علىٰ سبيل الاستحالة، ولا علىٰ سبيل البروز، بل إنما تسخن الماء بسبب نفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

أجيب بأن الجسم مثلًا لو كانت حرارته بسبب ورود الأجزاء النارية عليه من خارج، لكانت الأجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للأجزاء النارية الواردة عليه، وليس كذلك؛ فإن جبلًا من الكبريت إذا لاقته نار

قليلة كشعلة المصباح يصير كله نارًا، ويحترق والحركة في الوضع بأن يتبدل، وضع المتحرك دون مكانه علىٰ سبيل التدريج كحركة الفلك، وتسمىٰ دورية.

فإن قيل: إن الفلك كل جزء منه متحرك في المكان، وكل ما كان كل جزء منه متحركًا في المكان، فالكل منه متحرك في المكان.

أجيب بأن الفلك لا جزء له بالفعل حتىٰ يتحرك، ولو فرض له أجزاء فهي لا تفارق أمكنتها، بل الجزء المماس لجزء مكان الكل يفارق جزء مكان الكل إن كان الكل في مكان، وليس مكان الجزء جزء مكان الكل، بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء إن كان الجزء المفروض مماسًا لجزء مكان الكل؛ وذلك لأن جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء، والمكان محيط، فليس إذا فارق كل جزء مماس لجزء مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل، فالكل يفارق مكان نفسه؛ لأنه فرق بين قولنا كل جزء، وبين قولنا: مجموع الأجزاء؛ وذلك لأن قولنا كل جزء قد يكون نصف المجموع، والمجموع لا يكون نصف نفسه؛ لأن للمجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الأجزاء، وفي الأين كحركة من مكان إلىٰ آخر بأن يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة، ويسمىٰ نقلة، وأما الجوهر فلا يكون فيه الحركة؛ لأن حصول الجوهر دفعة يسمىٰ كونًا؛ وذلك لأن الجوهر إما بسيط وإما مركب، والجوهر البسيط يوجد دفعة، ويفسد دفعة، فلا يوجد بين قوته الصرفة، وفعله الصرف كمال متوسط؛ لأن الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص؛ لأنها إن قبلت الاشتداد والتنقص، فلا يخلو إما أن يبقىٰ نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقص، أو لا يبقىٰ، فإن بقي فما تغيرت

الحقيقة الجوهرية، بل تغير عارض لها فقط، فيكون هذا استحالة لا كونًا، وإن لم يبق نوع الجوهر، فيكون الاشتداد قد حل جوهرًا آخر، وكذا في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر، ويبطل الأول، فيكون بين جوهر وجوهر آخرًا مكان أنواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات، وذلك محال في الجواهر دون الكيفيات، أما بيان امتناعه في الجواهر، فلأن الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآيات لا يوجد شيء منها في زمان وإلا لما وقعت الحركة حال الحركة؛ لأن الاستقرار في الزمان ينافي الحركة، وإذا كان كل منها في آن، فلا يخلو من أن يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودًا فيه، أو لا يكون، والثاني يلزم منه تتالي الآنات، وهو محال، والأول يلزم منه أن لا يكون ذات المتحرك موجودًا حال الحركة، وهو محال بالضرورة.

وأما بيان عدم إحالته في الكيفيات، فلأنه علىٰ تقدير أن يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودًا فيه لم يلزم منه محال؛ لأن الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات، وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر، فإن الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم، أو مادته، وعلىٰ التقديرين لا يبقىٰ زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين، فلا يكون المتحرك موجودًا، وأما الجواهر المركبة، فلا تنعدم بانعدام جزء منها، وانعدام كل جزء منها دفعة لما مر، فانعدام المركب دفعة، فلا تقع فيها حركة، ولا تقع الحركة في المقولات الخمس الباقية، فإنها تابعة لمعروضاتها؛ أما المضاف، فلأنها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية، فهي تابعة لمعروضها، فإن كان

معروضها قابلًا للحركة كان المضاف أيضًا قابلًا للحركة؛ لأنه لو بقي علىٰ حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلًا بالمفهومية، وقد فرض بخلافه، وكذا متىٰ تابع لمتبوعه، فإذا كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متىٰ تقع فيه الحركة بتبعيته.

وأما الجدة، فتقع دفعة، فلا تقع فيها حركة، وأما مقولتا الفعل والانفعال، فلا يتصور فيهما حركة؛ وذلك لأن الشيء لو انتقل من التبرُّد إلىٰ التسخُّن، فلا يخلو إما أن يكون التبرُّد باقيًا عند التسخُّن أو لا، والأول باطل؛ لأن التبرد توجه إلىٰ البرودة، والتسخُّن توجه إلىٰ السخونة، ويمتنع أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجهًا إلىٰ الضدين، وكذا الثاني؛ لأن التبرد إذا لم يكن باقيًا عند التسخُّن، فالتسخُّن إنما يوجد عند وقوف التبرُّد، فبينهما زمان سكون، وألا يلزم تتالي الآنات.

قال: (**ولا بد لكل حركة من ستة أمور: ما منه الحركة، وما إليه، وما فيه، وما له، وما به، والزمان، وتشخص الحركة إنما يتحقق بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه؛ إذ الواحد قد يتحرك إلىٰ جهتين في زمانين، وقد ينتقل وينمو في آن واحد، ومتىٰ اتحد ذلك المبدأ والمنتهىٰ لا محالة ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده، وتنوعها بتنوع ما منه، وما إليه كالهبوط والصعود، وما فيه كأخذ الأبيض إلىٰ التصفُّر إلىٰ التحمُّر إلىٰ السواد، وإلىٰ الفستقية إلىٰ الخضرة إلىٰ السواد، ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان إن قدر تنوعه؛ لجواز اشتراك المختلفات في أثر أو عارض أو معروض واحد، واختلافها الجنسي باعتبار ما هي فيه كالنقلة، والاستحالة، والنمو، وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان؛**

لما سبق، وما فيه؛ لأن الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق، بل لتضاد ما منه، وما إليه إما بالذات كالتسوُّد، والتبيُّض، أو بالعرض كالصعود والهبوط، فإن مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث إن إحداهما صار مبدأ، والأخرىٰ منتهىٰ، وانقسامها بانقسام الزمان، وانقسام المسافة والمتحرك).

أقول: «ولابد لكل حركة من ستة أمور: ما منه الحركة»، أي المبدأ، «وما إليه الحركة»، أي المنتهىٰ، «وما فيه الحركة»، أي المقولة التي وقع فيها الحركة؛ كالكم، والكيف، والوضع، والأين، «وما له الحركة»، أي المتحرك، وهو الموضوع للحركة، «وما به الحركة»، أي المحرك والزمان، «وتشخُّص الحركة إنما يتحقق بوحدة موضوعها»، أي المتحرك، فإنه إن تعدد الموضوع لم تكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها، فإنه لو تعدد الزمان لم تكن الحركة واحدة بالشخص، فإن الجسم إذا انتقل من مكان إلىٰ مكان آخر، أو استحال من بياض إلىٰ سواد في زمان، ثم انتقل من المكان الأول إلىٰ المكان الثاني، واستحال من البياض إلىٰ السواد، لم يكن الانتقال الأول، والاستحالة الأولىٰ بعينه، الثاني لامتناع إعادة المعدوم؛ لأن الانتقال الأول، والاستحالة الأولىٰ انعدما بانقضاء الزمان الأول، وبوحدة ما هي فيه، أي المقولة التي وقع فيها الحركة؛ لأنه لو تعددت المقولة لم تتحقق الحركة الواحدة بالشخص.

قوله: «إذ الواحد قد يتحرك إلىٰ جهتين في زمانين» تعليل لاعتبار وحدة الزمان في تشخُّص الحركة، تقريره أن المتحرك الواحدة قد يتحرك

إلىٰ جهتين في زمانين في مسافة واحدة، فتتعدد الحركة بتعدُّد الزمان مع وحدة الموضوع، ووحدة ما فيه الحركة، فتتحد الحركة بوحدة الزمان.

قوله: «وقد ينتقل وينمو في زمان واحد» تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة في تشخُّص الحركة، تقريره أن المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان إلىٰ مكان، وينمو فيكون الموضوع واحدا، والزمان واحدا، فلم تتحد الحركة بالشخص بسبب تعدُّد ما فيه الحركة، ومتىٰ اتحدت الأمور الثلاثة، أي الموضوع والزمان وما فيه الحركة، اتحد المبدأ والمُنتهىٰ لا محالة؛ فإن وحدة المبدأ والمنتهىٰ لازمة لوحدة الأمور الثلاثة، لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية، فإن المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي إلىٰ شيئين في زمانين، وبالعكس؛ أي المنتهىٰ إلىٰ شيء واحد قد يتحرك من مبدأين في زمانين، ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص، فإنه لو قدر محرك حرك جسمًا، وقيل انقطاع حركته حركة محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك، وإنما كانت الحركة واحدة بالشخص؛ لأن الحركة المتصلة -وإن صدرت عن محركين- تبقىٰ هويتها الاتصالية، فتكون واحدة بالشخص، وتنوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهىٰ، فإن الصعود -أي الحركة- من المركز إلىٰ المحيط يخالف الهبوط، أي الحركة من المحيط إلىٰ المركز بالنوع، وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة؛ كأخذ الأبيض إلىٰ التصفُّر، إلىٰ التحمُّر، إلىٰ السواد، وأخذ الأبيض إلىٰ الفستقية إلىٰ الخضرة إلىٰ السواد، ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان إن قدر تنوع الزمان.

أما المحرك، فلجواز اشتراك المختلفات في أثر واحد، فإن المحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة أخرىٰ، وإليه أشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في أثر واحد.

وأما الموضوع، فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد، والمعروض موضوع للحركة، والحركة عارضة له، فجاز أن تختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع، وإليه أشار بقوله: «أو عارض»، أي لجواز اشتراك المعروضات المختلفة، أي الموضوعات المختلفة في عارض واحد.

وأما الزمان، فلأنه عارض للحركة، ولجواز اشتراك العوارض المتنوعة في معروض واحد بالنوع، واختلاف الحركة الجنسي باعتبار موقع الحركة فيه كالنقلة، والاستحالة، والنمو، والوضع، فإنه لما كانت النقلة -أي الحركة- في الأين، والاستحالة -أي الحركة- في الكيف، والنمو -أي الحركة- في الكم، والحركة في الوضع واقعة في الأين والكيف والكم والوضع، وهي أجناس مختلفة، صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس، فإن النقلة جنس مخالف للاستحالة، وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق من أن المحركين المختلفين يجوز أن تصدر عنهما حركة واحدة بالشخص، ومن أن الزمان لا تضاد فيه، ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة، وتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض، ولا تضاد ما فيه الحركة؛ لأن الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق، فبقي أن يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه، أي لتضاد المبدأ والمنتهىٰ، وتضاد المبدأ والمنتهىٰ إما بالذات كالسواد والبياض، فإن بينهما تضادًا بالذات، فالحركة من السواد إلىٰ البياض

تضاد الحركة من البياض إلىٰ السواد، وقد يكون التضاد بين المبدأ والمنتهىٰ بالعرض كالصعود والهبوط، فإن مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان، وهما من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما، لكن عرض لهما التضاد من حيث إن إحدىٰ النقطتين صارت مبدأ للحركة، والأخرىٰ صارت منتهىٰ للحركة، وانقسام الحركة بانقسام الزمان؛ لأن الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله، وبانقسام المسافة؛ لأن الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها، وبانقسام المتحرك؛ لأن الحركة حالة في المتحرك لذاته، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال إذا كان حلوله لذاته.

قال: (**ولا بد لها من قوة توجبها، وتلك القوة إن كانت مسببة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية، وإلا فإن كان لها شعور بما يصدر عنها سميت إرادية، وإلا سميت طبيعية، وكل منها إما سريعة، أو بطيئة، والبطء ليس لتخلل السكنات، وإلا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم إلىٰ حركاته نسبة فصل حركة الفلك الأعظم علىٰ حركته، فتكون سكناته أزيد من حركاته ألف ألف مرة، فينبغي أن لا يحس بحركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات، وأيضًا لو جاز أن ترتفع الشمس جزأ، ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث حتىٰ يتم الارتفاع، بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق، وفي القسرية ممانعة الطبيعة والمخروق، وفي الإرادية ممانعتهما**).

أقول: الحركة لابد لها من قوة توجبها؛ لأن المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه؛ لأن ما بالذات يبقىٰ ببقائها، واللازم باطل،

فالملزوم مثله، وتلك القوة لابد وأن تكون موجودة في المتحرك، فإن كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك مسببة من سبب خارجي لولاه لما وجدت، سميت الحركة قسرية، وإلا أي وإن لم تكن تلك القوة مسببة من سبب خارجي، فإن كان لها شعور بما يصدر عنها، سميت تلك الحركة إرادية، وإلا أي وإن لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية، وكل من الحركات الثلاث القسرية والإرادية والطبيعية سريعة وبطيئة؛ وذك لأنه إن عرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية، تسمىٰ تلك الكيفية سرعة، فتكون الحركة سريعة، وإن عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية تسمىٰ تلك الكيفية بطأ، فتكون الحركة بطيئة، والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الأقصر والمسافة الأطول في الزمان المساوي أو الأقصر، والبطيئة بالعكس، أي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الأطول أو المسافة الأقصر في الزمان المساوي أو الأطول، ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء؛ وذلك لأن السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والنقص، ولا شيء من الفصول يقابل لهما، فلا شيء من السرعة والبطء بفصل، وإذا لم يكن شيء منهما فصلًا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة، والبطء موجبًا لاختلاف الماهية، والبطء ليس لتخلل السكنات؛ لأنه لو كان البطء لأجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم إلىٰ حركته الواقعة فيه كنسبة فصل حركة الفلك الأعظم علىٰ حركة الفرس إلىٰ حركته، لكن الفلك الأعظم قد قطع في ذلك الوقت قريبًا من ربع مقداره، ولاشك أنه أزيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بألف ألف مرة، فتكون سكنات الفرس في ذلك

الوقت أزيد من حركاته ألف ألف مرة، فينبغي أن لا يحس بحركاته المغمورة في تلك السكنات، والواقع بخلافه، وأيضًا إذا غرزنا خشبة في الأرض، فإذا ارتفعت الشمس من أفقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب الغربي، ثم لا يزال يتناقص الظل إلىٰ أن تبلغ الشمس إلىٰ غاية الارتفاع، فإما أن تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع، وهو محال، وإلا لاستوىٰ الحركتان في المقدار، أو تكون حركة الشمس خالصة عن السكنات، وحركة الظل متصلة بالسكنات، وهو أيضًا بحال؛ لأنه لو جاز أن ترتفع الشمس جزأ، ويسكن الظل، ولا ينتقص شيء منه لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتىٰ تبلغ الشمس غاية الارتفاع، ولم ينتقص من الظل شيء، أو تكون حركة الظل أبطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات، وهو المطلوب، بل الموجب للبطء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق، وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة، وفي الحركة الإرادية ممانعة الطبيعة والمخروق كلاهما، وكذا في القسرية ممانعتهما.

قال: (**والمشهور أنه لابد وأن يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون؛ لأن الميل المحرك للجسم لابد وأن يكون حاصلًا معه إلىٰ أن يصل إلىٰ الحد المعين، وذلك الوصول في آن والحركة عن هذا الحد لابد وأن يكون لميل آخر، وحدوثه في آن آخر؛ لاستحالة اجتماع الميل إلىٰ الشيء مع الميل عنه، فيكون بينهما زمان، وإلا لزم تتالي الآنات، فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنًا، ورُدَّ بمنع امتناع اجتماع الميلين، وتتالي الآنات**).

أقول: والمشهور أنه لابد وأن يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والحركة الهابطة زمانُ سكون، وهو مذهب أرسطو، ومذهب أفلاطون أنه لا يكون بينهما زمان سكون، واحتج الشيخ أبو علي -علىٰ المشهور- بأن الجسم المتحرك إلىٰ حد ما من حدود المسافة وصوله إلىٰ ذلك الحد آني؛ إذ لو كان وصوله إلىٰ ذلك الحد في الزمان، والزمان قابل للقسمة، ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو إما أن يكون الجسم واصلًا إلىٰ ذلك الحد أولًا، فإن كان الأول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع، وإن كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان، فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع، وإذا كان الوصول في آن، فلابد وأن يكون الميل الموصل إلىٰ ذلك الحد موجودًا في آن الوصول؛ لأن الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك إلىٰ ذلك الحد.

ويجب تحقُّق العلة القريبة عند تحقُّق المعلول، ثم إن المتحرك إذا تحرك عن ذلك الحد، ورجع عنه بعد أن كان واصلًا، فلابد وأن يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد، وذلك الميل يكون مخالفًا للميل الأول؛ لامتناع أن يكون الميل الواحد علة قريبةً للوصول إلىٰ حد، واللا وصول إليه، وذلك الميل الآخر يحدث في آن اللا وصول، ويكون آن اللا وصول مغايرًا؛ لأن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد، وإلا يلزم اجتماع آن الوصول، واللا وصول في آن واحد، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآنين زمان أولًا، والثاني باطل، وإلا يلزم تتالي الآنات، فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو محال؛ فتعين الأول، والجسم المتحرك المذكور في ذلك

الزمان يكون ساكنًا؛ لأنه ليس بمتحرك إلىٰ ذلك الحد، ولا بمتحرك عنه، فوجب زمان سكون بين الحركتين، ورُدَّ بمنع امتناع اجتماع الميلين، وبمنع امتناع تتالي الآنات.

قال: (**الثالث: في الإضافة، يطلق المضاف علىٰ الإضافة، وهو المضاف الحقيقي، وعلىٰ معروضها، وعليهما جميعًا، وهو المشهوري، ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود ووجوب الانعكاس كما تقول: أبُ الابن، وابن الأب، وأنها إذا كانت مطلقة أو محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك، أما لو حصل موضوع إحداهما لم يلزم أن يحصل موضوع الأخرىٰ، ثم منها ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي، أو يختلف اختلافًا محدودًا ككونه نصفًا وضعفًا، أو غير محدود ككونه زائدًا وناقصًا، والاتصاف بها قد يحتاج إلىٰ صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق، أو في أحدهما كالعالم والمعلوم، وقد لا يحتاج كاليمين والشمال، وهي تعرُّض سائر المقولات، فالجوهر كالأب، والكم كالعظيم، والكيف كالآحر، والأين كالأعلىٰ، والمضاف كالأقرب، والملك كالأكسىٰ، والفعل كالأقطع، والانفعال كالأشد تقطُّعًا، والإضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها**).

أقول: لما فرغ من المبحث الثاني في «الأين» شرع في المبحث الثالث في «الإضافة» المضاف يطلق بالاشتراك علىٰ نفس الإضافة، أي الأمر النسبي العارض، وهو المضاف الحقيقي، وعلىٰ معروض الإضافة وحده، وليس غرضنا متعلقًا به، وعلىٰ المجموع الحاصل من الإضافة العارضة، والمعروض الذي تعرض له الإضافة، وهو المضاف

المشهوري؛ مثال الأول: الأبوة، والثاني: الذات التي عرض له الأبوة، والثالث: الأب الذي هو الذات مع وصف الأبوة.

فالمضاف الحقيقي: هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس إلىٰ تعقُّل هيئة أخرىٰ تكون تلك الهيئة أيضًا معقولة بالقياس إلىٰ تعقُّل الهيئة الأولىٰ، سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالأبوّة والبنوّة، أو متوافقتين كالأخوّة من الجانبين، وليس كل نسبة إضافة، فإن النسب التي هي غير الإضافة، وإن كانت ماهيتها معقولة بالقياس إلىٰ تعقُّل شيء آخر، لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولًا بالقياس إلىٰ تعقُّل النسبة، فالنسبة التي لا يؤخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير إضافة، والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الإضافة، ومن خواص الإضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل، أو بالقوة، أي إذا كان أحد المتضافين موجودًا بالفعل، فلابد وأن يكون الآخر موجودًا بالفعل، وإذا كان أحدهما موجودًا بالقوة، فلابد وأن يكون الآخر موجودًا بالقوة.

ومن خواص الإضافة وجوب الانعكاس، أي الحكم بإضافة كل واحد منهما إلىٰ الآخر من حيث كان مضافًا إليه؛ كما تقول: الأب أب الابن، والابن أب الأب، والعبد عبد المولىٰ، والمولىٰ مولىٰ العبد، فأما إذا لم يراع ذلك، أي لم يضف أحدهما إلىٰ صاحبه من حيث كان مضافًا إليه، لم يتحقق الانعكاس كما يضاف الأب إلىٰ الابن من حيث إنه إنسان، فيقال: الأب أب الإنسان، ولا يلزم الانعكاس، فلا يقال: الإنسان إنسان الأب، وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق، ومن خواص الإضافة أنها إذا كانت مطلقة أو محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك، مثلًا الأبوة المطلقة بإزاء البنوة المطلقة،

وإذا حصلت الأبوة المطلقة في ذات حصلت البنوة في الأخرىٰ، أما لو تحصلَ موضوع إحدىٰ الإضافتين لم يلزم تحصُّل موضوع الأخرىٰ؛ مثل أن يحصل موضوع الأبوة، ولم يحصل موضوع البنوة، ثم من الإضافة ما يتوافق في الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين علىٰ صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل، والتساوي، والأخوّة، ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل منهما علىٰ صفة تخالف صفة الآخر اختلافًا محدودًا ككونه نصفًا وضعفًا، أو اختلافًا غير محدود ككونه زائدًا أو ناقصًا، ثم اتصاف الموضوع بالإضافة قد يحتاج إلىٰ صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق، أما في العاشق فهو الهيئة المدركة، وأما في المعشوق فهو الهيئة التي يتعلق بها الإدراك.

وقد يحتاج إلىٰ صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم، فإن العالم يضاف إلىٰ المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم، دون اتصاف المعلوم بوصف زائد.

وقد لا يحتاج إلىٰ صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال، فإنهما متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما، وقد تعرض الإضافة لجميع الموجودات، أما للواجب تعالىٰ فكالأول، وأما للجوهر فكالأب، وأما للكم، فكالعظيم، والكبير، والقليل، والصغير، وأما للكيف كالأحر، والأبرد، وأما للأين، فكالأعلىٰ والأسفل، وأما للمتىٰ فكالأقدم والأحدث، وأما للمضاف، فكالأقرب والأبعد، وأما للوضع، فكالأشد انتصابًا وانحناءً، وأما للملك، فكالأكسىٰ، وأما للفعل، فكالأقطع والأجذم، وأما للانفعال فكالأشد تقطُّعًا وانكسارًا، والإضافات في شخصيتها، ونوعيتها وجنسيتها، وتضادها تابعة

لمعروضاتها، فإن كانت المعروضات أشخاصًا، أو أنواعًا، أو أجناسًا، أو أضدادًا، كانت الإضافات العارضة كذلك.

قال: (**فرع: التقدم علىٰ الشيء قد يكون بالزمان؛ كتقدُّم الأب علىٰ الابن، وبالذات والطبع؛ كتقدُّم الجزء علىٰ الكل، وبالعلية؛ كتقدُّم الشمس علىٰ ضوئها، وبالمكان؛ كتقدُّم الإمام علىٰ المأموم، وبالشرف؛ كتقدُّم العالِم علىٰ الجاهل، وليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث، ولنختم الكلام في الأعراض**).

أقول: لما كان التقدُّم من أنواع الإضافة جعله فرعًا علىٰ الإضافة، وأشار إلىٰ أقسامه، وهي خمسة:

الأول: تقدُّم الشيء علىٰ الشيء بالزمان، وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية، لا يجامع القبل فيها مع البَعد؛ كتقدُّم الأب علىٰ الابن.

الثاني: التقدُّم بالذات، وهو كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر، ولا يكون مؤثرًا فيه؛ كتقدُّم الجزء علىٰ الكل، وكتقدُّم الواحد علىٰ الاثنين.

الثالث: التقدُّم بالعلية، وهو تقدم المؤثر الموجب علىٰ معلوله؛ كتقدُّم الشمس علىٰ ضوئها.

الرابع: التقدُّم بالرتبة، وهو أن يكون الترتيب معتبرًا فيه، وسماه المصنف التقدُّم بالمكان، والرتبة إما حسية؛ كتقدُّم الإمام علىٰ المأموم، أو عقلية؛ كتقدُّم الجنس علىٰ النوع إذا ابتدئ من الطرف الأول، وبالعكس إذا ابتدئ من الطرف الآخر.

الخامس: التقدم بالشرف؛ كتقدُّم العالِم علىٰ الجاهل.

والحصر استقرائي، وقد أثبت بعض الأفاضل قسمًا آخر، وهو تقدُّم بعض أجزاء الزمان علىٰ بعض آخر، وزعم أنه غير عائد علىٰ شيء من الأقسام الخمسة؛ وذلك لأنه ليس بالزمان؛ إذ يستحيل أن يكون للزمان زمان آخر، ولا بالذات والطبع؛ إذ ليس بعض أجزاء الزمان محتاجًا إلىٰ بعض، ولا بالعلية كذلك، ولا بالرتبة؛ لأنها إما وضعية، وليس للزمان وضع، وإما عقلية، وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون متقدمًا علىٰ البعض، ولا بالشرف، وهو ظاهر.

هذا ما قاله، والحق أنه عائد إلىٰ التقدم بالزمان؛ لأن التقدم بالزمان لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غيرهما، بل التقدم بالزمان يقتضي أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد، وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة إلىٰ البعض كذلك، فيكون تقدم بعضها علىٰ بعض بالزمان، لكن ليس بزمان زائد علىٰ المتقدم، بل بزمان هو نفس المتقدم، وأيضًا يجوز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان علىٰ البعض بالرتبة، فإن الأمس متقدم علىٰ اليوم بالرتبة إذا ابتدئ من طرف الماضي، وبالعكس إذا ابتدئ من طرف المستقبل.

وليس في باقي المقولات زيادة بحث، فاقتصر المصنف علىٰ المباحث التي ذكرها، وختم الكلام في الأعراض.

قال: **(الباب الثالث في الجواهر. قال الحكماء: الجوهر إما أن يكون محلًا، وهو الهيولىٰ، أو حالًا، وهو الصورة، أو مركبًا منهما، وهو الجسم، أو لا كذلك وهو المفارق، فإن تعلق بالجسم تعلُّق التدبير فهو النفس، وإلا فهو العقل.**

وقال: المتكلمون كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز إما أن يقبل القسمة، وهو الجسم، أو لا وهو الجوهر الفرد، ومباحث الباب تنحصر في فصلين).

أقول: لما فرغ من الباب الثاني في الأعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر، وقد عرفت معنىٰ الجوهر في الفصل الأول من الباب الأول.

قال الحكماء: الجواهر منحصرة في خمسة الهيولىٰ، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل؛ وذلك لأن الجوهر إما أن يكون محلًا لجوهر آخر، وهو الهيولىٰ، أو حالًّا في الجوهر، وهو الصورة، أو مركبًا منهما، وهو الجسم، أو لا يكون كذلك، أي لا يكون محلًا، ولا حالًا، ولا مركبًا منهما، وهو المفارق، والمفارق إن تعلق بالجسم تعلُّق التدبير والتصرُّف فهو النفس، وإن لم يتعلق بالجسم تعلُّق التدبير فهو العقل.

وقال المتكلمون: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز إما أن يقبل القسمة فهو الجسم، أو لا يقبل القسمة، وهو الجوهر الفرد. هذا عند الأشاعرة.

وعند المعتزلة: إن قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط، وإن قبل القسمة في جهتين فهو السطح، وإلا فهو الجسم، ولا اختلاف بينهم في المعنىٰ، بل في التسمية.

ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين:

الأول: في مباحث الأجسام.

الثاني: في المفارقات.

قال: (**الفصل الأول: في مباحث الأجسام في تعريف الجسم، الحدُّ المرضيُّ عند جمهور المتأخرين أنه: الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة علىٰ الزوايا القائمة، واعتُرِضَ عليه بأن الجوهر لم تثبت جنسيته، والقابل إن كان عرضًا لم يكن جزء الجوهر، وإن كان جوهرًا دخل الجنس فيه، ويستدعي فصلًا آخر ويتسلسل، وبهذا علم أن الجوهر لا يكون جنسًا.**

وقالت المعتزلة: إنه الطويل العريض العميق.

وقال بعض أصحابنا: إنه مركب من جزأين فصاعدًا، ولاشك أن حقيقة الجسم أظهر من ذلك).

أقول: الفصل الأول في مباحث الأجسام، وهي خمسة:

الأول: في تعريف الجسم.

الثاني: في أجزائه.

الثالث: في أقسامه.

الرابع: في حدوثه.

الخامس: في تناهي الأجسام.

المبحث الأول: في تعريف الجسم.

اعلم أن التصديق بوجود الجسم لا يفتقر إلىٰ نظر، لا لأن الجسم في ذاته محسوس، بل لأنه بالحس أدرك النفس بعض أعراضه؛ كسطحه من مقولة الكم، ولونه من مقولة الكيف، ثم إن الحس لما أدىٰ إلىٰ العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكمًا ضروريًا، أي غير مفتقر إلىٰ نظر وتركيب قياس، فالجسم محسوس من جهة أعراضه المذكورة،

معقول من جهة ذاته، فليس الجسم بمحسوس صرف، بل الحس مقارن للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم، وليس كل ما يحكم به العقل حكمًا ضروريًا يشترط فيه أن يكون مأخوذًا من الحس من جميع الوجوه، بل منه ما يؤخذ كذلك، ومنه ما لا يؤخذ من الحس أصلًا، ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه، والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث، فإن الحس أدىٰ إلىٰ العقل تصور سطوح وأحوالها، فحيث أدىٰ إليه ذلك حكمَ العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكمًا ضروريًا، وإن كان حكمُ العقل به متوقفًا علىٰ ذلك الإدراك الحسي.

وأما تعريفه، فالحد المرضي للجسم.

عند جمهور المتأخرين أن الجسم هو الجوهر المقابل للأبعاد الثلاثة، أي الطول، والعرض، والعمق، المتقاطعة علىٰ الزوايا القائمة. هذا حد رسمي للجسم، لا حد ذاتي له، سواء قلت: الجوهر جنس للجواهر، أو لازم لها؛ لأن القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة علىٰ زوايا قائمة من اللوازم الخارجية لا من الذاتيات، والزاوية القائمة هي إحدىٰ المتساويين الحادثتين من قيام خط مستقيم علىٰ خط مستقيم، علىٰ وجه يكون عمودًا عليه، أي لا ميل فيه إلىٰ أحد الجانبين قائمة/ قائمة/ هكذا، فإن مال الخط القائم إلىٰ أحد الجانبين، فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال إليه حادة، ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة، هكذا حادة/ منفرجة، والمراد بكونه قابلًا: كونه ممكنًا أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة؛ لأن الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل، أي يمكن أن يفرض فيه بُعد، ثم يفرض فيه بُعد آخر مقاطع للأول علىٰ زاوية قائمة، ثم يفرض فيه بُعد ثالث مقاطع لهما علىٰ قائمة أيضًا، وإنما قيد الأبعاد الثلاثة

بكونها متقاطعة علىٰ زوايا قائمة؛ لأن السطح قد يتقاطع فيه أبعاد كثيرة، لكن لا علىٰ زوايا قائمة، فلو لم تقيد الأبعاد الثلاثة بكونها متقاطعة علىٰ زوايا قائمة، لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه، فإن السطح قد يتقاطع فيه أبعاد كثيرة، لكن لا تتقاطع علىٰ زوايا قائمة، بل السطح يتقاطع فيه أبعاد ثلاثة، أو أكثر علىٰ زوايا غير قائمة علىٰ هذه الصورة، وأما علىٰ زوايا قائمة، فلا يتقاطع فيه سوىٰ بُعدين، فقط هكذا ١/١، فالأبعاد الثلاثة المتقاطعة علىٰ زوايا قائمة تختص بالجسم، وليس القيد المذكور، أي التقاطع علىٰ زوايا قائمة لإخراج السطح، فإن السطح عرض يخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة إلىٰ قيد آخر يخرجه، بل القيد المذكور إنما هو لأجل أن يكون القابل للأبعاد الثلاثة خاصة للجسم، فإنه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له، فإن قيل: هذا التعريف للجسم الطبيعي، والقيد المذكور لا يكون خاصة له؛ لأن الجسم التعليمي يشاركه فيه.

أجيب بأن الخاصة هو قوله القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة علىٰ زوايا قائمة، والجسم التعليمي لا يشاركه فيه، فإن القابل للأبعاد الثلاثة تكون الأبعاد الثلاثة خارجة عنه، والجسم التعليمي لا تكون الأبعاد الثلاثة خارجة عنه، بل مقولة له، وقد مر أن المراد بالقابل للأبعاد الثلاثة ما يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة، وفسر هذا الإمكان بالإمكان العام ليندرج فيه ما يكون الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل، وما لا يكون الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل كالأفلاك، وما لا يكون شيء منها حاصلًا فيه بالفعل كالكرة المصمتة.

واعلم أن بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدًا تامًا ذاتيًا للجسم، واعترض عليه بأن الجوهر لم تثبت جنسيته، بل ثبت عدم جنسيته -لما سنبين إن شاء الله تعالىٰ- وقد وضع مكان الجنس، فلا يكون هذا التعريف حدًا للجسم، والقابل للأبعاد الثلاثة إن كان عرضًا لم يكن جزءًا للجوهر؛ لأن جزء الجوهر جوهر، وإذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلًا، وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدًا، وإن كان القابل جوهرًا، والفرض أن الجوهر جنس للجواهر، فيلزم دخول الجنس فيه، ويستدعي فصلًا آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال؛ لأنه تسلسل في الأمور الموجودة المترتبة إلىٰ غير النهاية.

قوله: «وبهذا علم أن الجوهر لا يجوز أن يكون جنسًا للجواهر»؛ لأنه لو كان الجوهر جنسًا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرًا ضرورة أن جزء الجوهر جوهر، فيكون الجنس داخلًا في طبيعة الفصل، ويحتاج الفصل إلىٰ فصل آخر هو جوهر، ويلزم التسلسل، وفيه نظر، فإن القابل الذي هو الفصل يكون جوهرًا علىٰ معنىٰ أن الجوهر صادق عليه، ولا يلزم أن يكون الجوهر جنسًا له؛ لجواز أن يكون عرضًا عامًا له، فإن جنس النوع صادق علىٰ فصل النوع صدق العرض العام، لا صدق الجنس، فلا يلزم التسلسل.

وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر علىٰ أن الجوهر لا يجوز أن يكون جنسًا للجواهر النوعية، ومن يقول: إن الجوهر جنس للجواهر يريد أن الجوهر جنس للجواهر النوعية، لا لها، ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة إلىٰ نوعه، فإنه يكون جنسًا للنوع، عرضًا عامًا لفصله.

قال الإمام: علىٰ هذا التعريف شكوك ثلاثة:

الأول: أنه تعريف الشيء بما هو أخفىٰ منه؛ لأن كل عاقل يعلم في كل واحد من الأجسام المشاهدة كونه حجمًا، ومتحيزًا إلىٰ غيره من العبارات، وإن كان لا يخطر بباله الزاوية، فضلًا عن تصور الزوايا القائمة علىٰ الوجه الذي ذكروه، فإن ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل إلا للأفراد.

الثاني: إذا قلنا: الجسم ما يكون كذا، فإن كان المقصود أن المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه أن الجسم المشاهَد هل هو كذا، وحاصله يرجع إلىٰ تفسير اللفظ، وإن كان المراد أن الحقيقة المشار إليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوىٰ، ولابد في إثباتها، إما من الضرورة أو من النظر، ولأن الدعوىٰ لا تمكن إلا بعد تصور المحكوم عليه، فقولنا: الجسم ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه متوقف علىٰ تصور الجسم، فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور، ولا يقال: إن الجسم متصور لذاته ابتداء. وهذا التعريف يفيد كمال التصور؛ لأنا نقول: هذا التعريف رسمي، وأنه لا يفيد كمال التصور.

الثالث: الجسم عندكم مركب من الهيولىٰ والصورة، ولا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد؛ لأن الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل، فلو كان مع ذلك جزأ من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل، وذلك محال، وإذا لم تكن الصورة جزأ مما هو قابل للأبعاد من حيث هو قابل لها، لم يكن القابل للأبعاد إلا الهيولىٰ، فيكون الحد الذي ذكرتموه غير متناول للجسم ألبتة، بل للهيولىٰ فقط.

غاية ما في الباب أن يقال: الهيولىٰ لا تقبل الأبعاد إلا بعد قبول الصورة أولًا، لكن فرق بين الهيولىٰ بشرط الجسمية، وبين مجموع الهيولىٰ مع الجسمية، فالقابل هو الهيولىٰ بشرط حصول الجسمية فيها، لا مجموع الهيولىٰ مع الجسمية، ولكن الهيولىٰ بشرط حصول الجسمية فيها ليست إلا الهيولىٰ، فظهر أن التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق علىٰ مذهبهم إلا علىٰ الهيولىٰ.

ثم قال الإمام: وقد يمكن تكلف الأجوبة عن هذه الشكوك، لكن الأولىٰ أن يقال: إن ماهية الجسم متصوره تصورًا أوليًا؛ لأن كل أحد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزًا وجسمًا، ويميز بينه وبين ما ليس كذلك، وقد عرفت أن كل ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه.

وقد أجيب عن الأول بأنه إنما يكون تعريفًا بالأخفىٰ لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة، وليس كذلك، فإنه قد يتصور هذه الخاصة مَن لا يمكنه أن يعبر عنها، ويوضحها، وعن الثاني: بأن المراد أن حقيقة الجسم هو كذا علىٰ أن يكون المذكور معرفًا للجسم، ولا نسلم أنه يكون دعوىٰ، فإنَّ ذكر المعرف عند التعريف لينتقل الذهن منه إلىٰ المعرف لا لأن يخبر به عن المعرف؛ ليكون ذلك دعوىٰ، وعن الثالث: أنه لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد.

قوله: «لأن الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل، فلو كان مع ذلك جزأ من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل»، قلنا: لا يلزم من كونه جزأً من القابل أن يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول

والفعل، بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة والهيولىٰ، ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها، ولا محذور فيه، ولئن سلم أنه يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل، ولكن لا نسلم أنه محال، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد، وهو ممنوع، فإن الصورة لها وجود وماهية، ولماهيتها مقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل علىٰ تقدير أن يكون الجوهر جنسًا للأنواع المندرجة تحته، ولئن سلم أن الجوهر ليس بجنس لها، فلا يكون لماهيتها مقومات، لكن يكون لها إمكان وجود ووجوب وبعود. والشيء الواحد يجوز أن يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد.

وقالت المعتزلة: الجسم هو الطويل العريض العميق، أي الجسم ما يتأتىٰ أن يفرض فيه طول، وعرض، وعمق، وقال بعض أصحابنا ممن أثبت كون الجسم مركبًا من الأجزاء التي لا تتجزأ: الجسم هو المركب من جوهرين فصاعدًا.

قال المصنف: ولاشك أن حقيقة الجسم أظهر مما ذكرنا من التعريفات؛ لأن كل عاقل يعلم في كل واحد من الأجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزًا، وإن كان لا يخطر بباله الراوية، فضلًا عن تصور الزوايا القائمة علىٰ الوجه المذكور والطول، والعرض، والعمق، والجزء الذي لا يتجزأ، فإن ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل إلا للأفراد.

قال: (**الثاني: في أجزائه. ذهب جمهور المتكلمين إلىٰ أن الأجسام البسيطة الطباع مركبة من أجزاء صغار لا تنقسم أصلًا، وقيل: فعلًا، وقيل: من أجزاء غير متناهية، وذهب الحكماء إلىٰ أنها متصلة في**

نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات غير متناهية، حجة المتكلمين أن الجسم قابل للقسمة، وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد، وإلا لقامت به وحدته، وانقسمت بانقسامه، وأيضًا: كل جسم منقسم تتميز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة، فيكون منقسمًا بالفعل متعددًا بتعدُّد تلك الخواص العارضة لها.

وأيضًا هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب، وإلا لكان التقسيم إعدامًا للجسم الأول، وإحداثًا للقسمين، فعلىٰ هذا لو شق بعوض برأس إبرته سطح البحر أعدم البحر الأول، وأوجد بحرًا آخر، وفساده لا يخفىٰ؛ فثبت أن كل جسم ليس بواحد في نفسه، بل هو مركب من أجزاء، وتلك الأجزاء لا تنقسم، وإلا لكانت ذات أجزاء أُخَر، فيكون الجسم مركبًا من أجزاء لا نهاية لها، وهو محال؛ لأن كل عدد متناهيًا كان أو غيره، فالواحد موجود فيه، فإذا أخذنا ثمانية أجزاء بحيث يكون في كل جهة حجم يحصل جسم متناهي الأجزاء، وحينئذ تكون نسبة حجمها إلىٰ حجم سائر الأجسام نسبة متناه القدر إلىٰ متناه القدر، لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم، فلو كان جسم متناهي القدر من أجزاء غير متناهية لكانت نسبة الآحاد المتناهية إلىٰ الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلىٰ متناه، هذا خلف، ولأنه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة لتوقفه علىٰ قطع أجزائها، وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله، فيكون قطعه في زمان غير متناه، وأيضًا النقطة موجودة بالاتفاق، وهي لا تقبل القسمة، فإن كانت جوهرًا -كما هو عندنا- حصل المطلوب، وإن كانت عرضًا لم ينقسم محلها، وإلا لانقسمت بانقسامه أيضًا.

وأيضًا فالحركة الحاضرة غير منقسمة، وإلا لما كان الكل حاضرًا، فلا ينقسم ما فيه، فثبت أن في الأجسام ما لا يقبل القسمة، لا يقال: إن الحركة ليست إلا الماضي والمستقبل؛ لأنه يوجب أن لا توجد الحركة أصلًا).

أقول: المبحث الثاني في أجزاء الجسم، فنقول: كل جسم إما مؤلف من أجزاء مختلفة الطبائع كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير مثلًا، وإما مفرد، ولا شك أنَّ الجسم المفرد، أي الجسم الذي هو بسيط الطبع، أي ليس فيه تركيب قوي، وطبائع كالماء، قابل للقسمة، فلا يخلو إما أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أو لا تكون، وعلىٰ كل من التقديرين إما أن تكون الانقسامات متناهية، أو غير متناهية، فهذه أربع احتمالات:

أحدها: كون الجسم المفرد مؤلفًا من أجزاء متناهية صغار لا تنقسم أصلًا، أي لا كسرًا، ولا قطعًا، ولا همًا، ولا فرضًا، وهو مذهب جمهور المتكلمين، وقيل: لا تنقسم فعلًا، ولكن تنقسم وهمًا وفرضًا، وهو مذهب طائفة من القدماء.

وثانيها: كون الجسم مركبًا من أجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم أصلًا، وهو ما التزمه بعض القدماء والنَّظَّام من متكلمي المعتزلة.

وثالثها: كونه غير متألف من أجزاء، بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس، لكنه قابل لانقسامات متناهية، وهو ما اختاره محمد الشهرستاني.

ورابعها: كونه غير متألف من أجزاء، بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، وهو ما ذهب إليه

الحكماء، حجة المتكلمين علىٰ الجزء الأول من مذهبهم، وهو أن الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من أجزاء بالفعل من وجوه:

الأول: أن الجسم قابل للقسمة، وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد؛ لأنه لو كان واحدا لقامت به وحدته، وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم؛ لأن انقسام المحل يقتضي انقسام الحال، فلا تكون الوحدة وحدة، هذا خلف.

ولقائل أن يقول: الوحدة من الأمور الاعتبارية، وليست بموجودة في الأعيان حتىٰ يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به، والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل، والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه، فإذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة، أي تبطل، ولا تنقسم.

الثاني: أن كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة، فإن مقطع كل جزء يمكن فرضه في الجسم، فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الآخر، فإن مقطع النصف موصوف بالنصفية، ولا يتصف بالنصفية إلا هو، وكذا مقطع الثلث، والربع، وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل؛ لامتناع أنْ يكون المعدوم متصفًا بخواص مختلفة، وعند الحكماء أن الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل، لزم أن يكون الجسم منقسمًا بالفعل متعددًا بتعدُّد تلك الخواص.

ولقائل أن يقول: إن ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية، وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام

الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث إذا قسم جسم حتىٰ صار جسمين، فهوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم، فيلزم تركُّب الجسم من الأجزاء بالفعل، وهو المطلوب.

قوله: «وإلا»، أي وإن لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم، فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد، وحدث هاتان الهويتان، فيكون التقسيم إعدامًا للجسم الأول، وإحداثًا للجسمين الآخرين.

فعلىٰ هذا، لو طارت البعوضة ووقعت علىٰ البحر المحيط، وشقت برأس إبرتها وجزأ من سطح ماء البحر المحيط، أعدمت البحر الأول، وأوجدت بحرًا آخر؛ لأنه متىٰ تفرق الاتصال في موضع شق الإبرة، فقد فني ذلك المقدار، ومتىٰ فني ذلك المقدار وفُقِدَ، فني ما كان متصلًا به، وهلم جرًّا إلىٰ آخر البحر، وفساده لا يخفىٰ علىٰ أحد.

ولقائل أن يقول: لا امتناع في رفع الاتصال، وحدوث الانفصال بالقسمة، بل رفع الاتصال، وحدوث الانفصال بالقسمة أمر محسوس.

قوله: «فثبت أن كل جسم ليس بواحد في نفسه، بل هو مركب من أجزاء حاصلة بالفعل، ولقائل أن يقول: إذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت أن الجسم ليس بواحد في نفسه، ولا أنه مركب من أجزاء حاصلة بالفعل».

قوله: «وتلك الأجزاء لا تنقسم» أراد به إثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين، وهو أن الأجزاء التي يتألف منها الجسم لا تنقسم، بيانه من وجوه:

الأول: أن تلك الأجزاء لا تنقسم؛ لأنها لو كانت منقسمة لكانت ذوات أجزاء أُخَر بالفعل؛ لما مرَّ من الوجوه، فيكون الجسم مركبًا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل، وهو مذهب النظَّام، وكون الجسم مركبًا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل محال لوجهين:

الأول: أن كل عدد متناهيًا كان، أو غيره، فالواحد موجود فيه، فإذا كان الجسم مؤلفًا من أجزاء غير متناهية يمكننا أن نأخذ آحادًا متناهية من تلك الأجزاء، فنأخذ ثمانية أجزاء من الأجزاء التي لا نهاية لها، ونضم بعضها إلىٰ البعض، فلا يخلو إما أن يزداد الحجم بازدياد التأليف والنظم أو لا.

والثاني: وجب تداخل الأجزاء، وهو محال؛ فتعين الأول، وحينئذ يمكن أن نضم الأجزاء الثمانية بعضها إلىٰ بعض؛ بحيث يحصل في كل جهة حجم، فيحصل جسم متناهي الأجزاء، فإنها ثمانية، وحينئذ يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثمانية أجزاء إلىٰ حجم سائر الأجسام المتناهي القدر المؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة متناهي القدر إلىٰ متناهي القدر، لكن نسبة حجم المؤلف إلىٰ حجم المؤلف كنسبة الآحاد إلىٰ الآحاد؛ لأن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم، وإلا لم يكن التأليف مفيدًا للمقدار، فلو كان جسم متناهي القدر مركبًا من أجزاء غير متناهية، لكان نسبة الآحاد التي هي متناهية، أي آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية إلىٰ الآحاد التي هي غير متناهية، أي آحاد الجسم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناه إلىٰ متناه؛ لأن نسبة الآحاد إلىٰ الآحاد كنسبة الحجم إلىٰ الحجم، هذا خلف.

الثاني أنه لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة، واللازم ظاهر الفساد، فالملزوم مثله؛ بيان الملازمة أنه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية علىٰ قطع أجزائها، وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله، فيكون قطع جميع أجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه، فيجب أن لا تقطع تلك المسافة أصلًا.

الثاني أن النقطة موجودة بالاتفاق، أما عند المتكلمين، فلأن النقطة هي الجوهر الفرد، وهو موجود، وأما عند الحكيم، فلأنها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجود، والنقطة لا تقبل القسمة، فإن كانت جوهرًا كما هو عند المتكلمين، فهو المطلوب؛ لأنه حينئذ وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة، وإن كانت النقطة عرضًا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها؛ لأنه لو انقسم محلها؛ لانقسمت بانقسام محلها أيضًا؛ لأن الحال في المنقسم لابد وأن ينقسم، وإذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب؛ لأن محل النقطة ذو وضع غير منقسم، فإن كان جوهرًا يلزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم، وهو المطلوب.

وإن كان عرضًا، فلابد، وأن ينتهي إلىٰ جوهر ذي وضع غير منقسم، وهو المطلوب، ولقائل أن يقول: النقطة عرض، ومحلها خط منقسم، وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها؛ لأن الحال في المنقسم إنما يجب انقسامه إذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم، أما إذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم، فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه، والنقطة حالة في الخط من حيث إنه لا ينقسم؛ لأن النقطة إنما

تحل في الخط، والخط من حيث التناهي، والانقطاع غير منقسم، فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة.

الثالث: أن الحركة الحاضرة موجودة، أي الحركة لها وجود في الحال؛ وذلك لأن الحركة موجودة غير قارة، فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلًا؛ لأن الماضي والمستقبل معدومان، والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة؛ لأنها لو كانت منقسمة لسبق أحد جزأيها علىٰ الآخر بالوجود، فلا يكون كل الحاضرة حاضرة، هذا خلف، وإذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة، وإلا يلزم من انقسام ما فيه والحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة؛ لأن الحركة في أحد الجزأين جزء الحركة في الجزأين، وإذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو المطلوب القائل أن يقول: الحركة لا وجود لها في الحال، ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقًا.

قوله: «لأن الماضي والمستقبل معدومان».

قلنا: لا نسلم أن الماضي والمستقبل معدومان مطلقًا، بل يكونان معدومين في الحال، ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقًا.

قال المصنف: فثبت أن في الأجسام ما لا يقبل القسمة، ولقائل أن يقول: لما ثبت ضعف الوجوه الدالة علىٰ أن في الأجسام ما لا يقبل القسمة، لم يثبت، لا يقال: الحركة الحاضرة غير موجودة؛ لأن الحركة ليست إلا الماضي والمستقبل؛ لأن الحال هو نهاية الماضي، وبداية المستقبل، وليس بزمان، وما ليس بزمان لا يقع فيه الحركة؛ لأن كل

حركة تقع في زمان؛ لأنا نقول: لو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم أن لا يكون للحركة وجود أصلًا؛ لأن الماضي هو الذي كان موجودًا في زمان حاضر، والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرًا، وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيًا ولا مستقبلًا، فإذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقًا.

ولقائل أن يقول: الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل، وهو نهاية الماضي، وبداية المستقبل، وليس بزمان، وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الأخر ليست بأجزاء لها؛ إذ لو كانت الحدود المشتركة أجزاء للمقادير التي هي حدودها، لكانت القسمة إلىٰ قسمين قسمة إلىٰ ثلاثة أقسام، والقسمة إلىٰ ثلاثة أقسام قسمة إلىٰ خمسة أقسام، هذا خلف، فإذا الحاضرة ليست بحركة، وقد فرض أنها حركة، وبنىٰ عليها الدليل، ولا نسلم أن الماضي هو الذي كان موجودًا في آن حاضر، بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس إلىٰ آن قبل الحال مستقبلًا، وبعضه ماضيًا، وصار في الحال كله ماضيًا، وهكذا في المستقبل، وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك الجسم، فإن الحركة إنما تقع في زمان، وليس شيء من الزمان بحاضر؛ لأنه غير قار الذات.

قال: (**احتج الحكماء علىٰ نفي الجوهر الفرد بوجوه:**

الأول: أن كل متحيز فيمينه غير يساره، والوجه المضيء فيه غير المظلم، لا يقال: ذلك لتغاير وجهيه؛ لأنهما إن كانا جوهرين ثبت المدعي، وإلا لزم تغاير محليهما.

الثاني: أنّا لو فرضنا خطًا من أجزاء شفع فوق أحد طرفيه جزء، وتحت الآخر جزء آخر، وتحركا علىٰ تساو، تحاذيا لا محالة علىٰ ملتقىٰ الجزأين، فيلزم الانقسام.

الثالث: كلما قطع السريع بحركته جزأ قطع البطيء أقل منه، وإلا لزم أن يساويه في جزء، ويقف في آخر، وقد بان فساده.

الرابع: الجسم الذي أجزاؤه وِترٌ، وكان ظله مثليْه كان مثلُه من الظل ظلَّ نصفِه، فيكون له نصف، فيتنصف الجزء المتوسط، وقد برهن إقليدس علىٰ أن كل خط يصح تنصيفه، وهو يقتضي ذلك.

الخامس: إذا فرض خط من ثلاثة أجزاء علىٰ أحد طرفيه جزء يتحرك الخط إلىٰ أيمن، والجزء إلىٰ أيسر، فإن انتقل إلىٰ ما فوق الجزء الثاني فهو محال؛ لأن الجزء الثاني انتقل إلىٰ حيز الجزء الأول، وإن انتقل إلىٰ ما فوق الثالث فهو قطع جزأين حينما قطع ما تحته جزأ واحدا، فينقسم الزمان والحركة والمسافة.

السادس: الجزء متشكل، فإن كان كرة فإذا انضم بأجزاء أُخَر، وقعت بينهما فُرَجٌ لا تَسعُ أجزاء مثلها، فيلزم الانقسام، وإن كان غيرها كانت فيه زوايا، فينقسم.

السابع: إذا دارت رحىٰ، فمهما قطع الطوق العظيم جزأ، فالصغير إما أن يقطع أقل من جزء، فينقسم الجزء، أو جزأً تامًا، فيتساوىٰ الصغير والعظيم، أو يقطع تارة جزأ، ويسكن أخرىٰ، فيتفكك أجزاء الرحىٰ، وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث).

أقول: احتج الحكماء علىٰ نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة:

الأول: أن كل متحيز يفرض، فإن يمينه غير يساره، أي الوجه الذي يلاقي ما علىٰ يمينه غير الوجه الذي يلاقي ما علىٰ يساره، وإذا ركبنا سطحًا من جواهر فردة، وجعلنا أحد وجهيه محاذيًا للشمس صار مضيئًا، والوجه الآخر غير مضيء، فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم، فيلزم الانقسام، لا يقال: ذلك التغاير لتغاير وجهيه، لا لتغاير في ذات الجزء، فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته؛ لأنا نقول الوجهان إن كانا جوهرين، ثبت المدعي؛ لأنه حينئذ يلزم انقسام الجزء إلىٰ جوهرين، وإن كانا عرضين يلزم تغاير محليهما، وإلا يلزم قيام المتقابلين بمحل واحد من جهة واحدة في زمان واحد، وهو محال.

الثاني: أنّا لو فرضنا خطًا مركبًا من أجزاء شفع من أربعة مثلًا، ووضعنا فوق أحد طرفيه جزأ، وتحت طرفه الآخر جزأ، وتحرك الجزآن علىٰ التبادل حركة علىٰ السواء من أول الخط إلىٰ أن يصل كل منهما إلىٰ آخر الخط، فلابد وأن يمر كل منهما بالآخر، ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا موضع التحاذي، لابد وأن يكون ملتقىٰ الثاني والثالث، وإلا لم يكونا في الحركة متساويين، وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث؛ فيلزم الانقسام الثالث كلما قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزأ قطع الجسم البطيء الحركة بحركته أقل منه.

وإلا، أي وإن لم يكن يقطع البطيء بحركته أقل من جزء، يلزم أن يساوي البطيء السريع في جزء، ويقف في جزء آخر، فيلزم أن يكون البطء لأجل تخلُّل السكنات، وقد بان فساده.

الرابع: الجسم الذي أجزاؤه وتر، وكان ظله مثليه في بعض الأوقات، كان مثله من الظل ظل نصفه، فيكون للأجزاء التي هي وتر

نصف، فيتنصف الجزء المتوسط، فيلزم الانقسام، وهو المطلوب، وقد برهن إقليدس علىٰ أن كل خط يصح تنصيفه، فالخط الذي يكون أجزاؤه وترًا يصح تنصيفه، فيتنصف الجزء المتوسط، فيلزم الانقسام.

الخامس: إذا فرض خط مركب من ثلاثة أجزاء علىٰ أحد طرفيه جزء هكذا.

وتحرك الخط إلىٰ أيمن، والجزء إلىٰ أيسر، فإن انتقل الجزء إلىٰ ما فوق الثاني، فهو محال؛ لأن الجزء الثاني انتقل إلىٰ حيز الجزء الأول، فلو كان الجزء انتقل إلىٰ ما فوق الثاني يلزم أن لا يكون الجزء متحركًا، وقد فرض أنه متحرك، هذا خلف، وإن انتقل الجزء إلىٰ ما فوق الثالث، فقد قطع الجزء جزأين حينما قطع ما تحته جزأ واحدًا، فينقسم الزمان والحركة والمسافة، أما الزمان، فلأنه في الزمان الذي قطع ما تحته جزأ، قطع الجزء جزأين، فالزمان الذي قطع الجزء جزأ نصف ذلك الزمان، وأما الحركة، فلأن حركة الجزء مقدار جزء نصف حركة جزء مما تحته، وأما المسافة، فلأنه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق.

السادس: الجزء متشكل؛ لأنه متحيز، وكل متحيز متناه، وكل متناه متشكل، فالجزء متشكل، وكل متشكل إما كرة، أو غيرها؛ لأنه إن أحاط به حد واحد فهو كرة، وإلا فغيرها، وإن كان كرة، فإذا انضم بأجزاء أُخَر، وقعت بينهما فرج؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الكرات المضموم بعضها مع بعض يقع بينها فرَج، ولا تسع تلك الفُرَج أجزاء مثل الأجزاء المضموم بعضها مع بعض، فتسع تلك الفُرَج أقل منها، فيلزم الانقسام، ولأنه إذا وقعت بينها فرَج، فلا يكون ملاقاة الأجزاء المضمومة بعضها

مع بعض بالأسر، فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالأسر، وإن كان الجزء غير كرة، أي يحيط به أكثر من حد واحد كانت في الجزء زوايا، فينقسم الجزء؛ لأن كلًا منها أقل من الجزء.

السابع: إذا دارت الرحىٰ، فما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحىٰ جزأ، فالطوق الصغير القريب من مركز الرحىٰ إما أن يقطع أقل من جزء، فينقسم الجزء، وهو المطلوب، أو يقطع جزأً تامًا، فيتساوىٰ حركة الطوق الصغير، والطوق العظيم في السرعة والبطء، وهو محال بالضرورة، فإنه يلزم منه أن يكون حينما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة، وزيادة عليها، وهو خلاف المحسوس، أو يقطع الصغير تارة جزأ، ويسكن أخرىٰ، فتتفكك أجزاء الرحىٰ، وكذلك الفرجار ذو الشُّعَب الثلاث؛ إذ أثبت شعبة منها، ودار الشعبتان الأخريان يلزم انقسام الجزء، أو تساوي الشعبتين في الحركة، أو التفكُّك، والأخيران باطلان، فتعين الانقسام.

قال: (**ثم قالوا: فالجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لا نهاية لها، والقابل لها ليس الاتصال؛ لأنه يعدم عندها، والقابل يبقىٰ مع المقبول، فهو شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال، ويسمىٰ هيولىٰ ومادة، والاتصال صورة.**

واعلم أن دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي، ويوجب القسمة الوهمية، لا يقال: القسمة الوهمية متداعية إلىٰ جواز القسمة الانفكاكية؛ لأن الأجزاء المفروضة متماثلة، فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين آخرين، فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين، وبالعكس؛ لأنا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم مركبًا عن أجزاء متخالفة بالماهية،

أو متشخصة بتشخُّصات عائقة عن الانفكاك، وتكون تلك الأجزاء قابلة للاتصال والانفصال، وإن سلم اتصال الجسم، فلم لا يجوز أن يكون هو وحدة الجسم، والانفصال هو التعدد، والقابل لهما الجسم).

أقول: ثم قال الحكماء لمَّا ثبت امتناع كون الجسم مؤلفًا من أجزاء لا تتجزأ متناهية، أو غير متناهية، لزم أن يكون الجسم متصلًا في نفسه، كما هو عند الحس، فإن الحس يحكم باتصال الجسم، وإثبات المفاصل أمر عقلي غير محسوس، فإذا بطل كون الأجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلًا في نفس الأمر، كما هو متصل في الحس، لكنه ليس مما لا ينقسم، بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه؛ إما بفك وقطع، وإما بوهم وفرض، فإذا لم يكن تأليف الجسم من أجزاء لا تقبل القسمة، وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية والفرضية لا تقف إلىٰ غير النهاية، فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لا نهاية لها.

والقابل للانقسامات ليس الاتصال؛ لأن الاتصال يعدم عند الانقسامات، والقابل للانقسامات يجب أن يبقىٰ مع الانقسامات؛ لأن القابل يجب أن يبقىٰ مع المنقول؛ لأن القابل للشيء المقبول موصوف بالقبول، ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة، فالقابل للانقسامات شيء آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال، ويسمىٰ ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولىٰ ومادة، ويسمىٰ الاتصال صورة.

ثم قال المصنف: واعلم أن دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي، ويوجب القسمة الوهمية، فإن دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية، ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية، ومدعىٰ الحكماء ليس إلا إثبات القسمة

الوهمية، فلا تناقض بين الفريقين في الحقيقة؛ لجواز أن لا تنقسم أجزاء الجسم فعلًا، وتنقسم وهمًا، وفيه نظر؛ فإن المتكلمين زعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل القسمة لا كسرًا، ولا قطعًا، ولا وهمًا، ولا فرضا.

ثم قال المصنف: لا يقال: القسمة الوهمية متداعية إلىٰ جواز القسمة الانفكاكية؛ لأن الأجزاء المفروضة للجسم متماثلة، فإن القسمة بأنواعها، أي بالكسر والقطع، والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر، وطباع الخارج الموافق في النوع، فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين، فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين، وبالعكس.

أي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين، فيلزم جواز القسمة الانفكاكية؛ لأنا نقول: إنما يلزم ذلك لو كانت الأجزاء المفروضة متماثلة، وهو محال، فإنه يجوز أن يكون الجسم مركبًا من أجزاء متخالفة بالماهية، فلا يلزم أن يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين، ولئن سلم أن الأجزاء المفترضة متماثلة، فيجوز أن يكون تلك الأجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك، فتكون تلك الأجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض، وانفصال بعضها عن بعض، ولقائل أن يقول: الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة، فلا يختلف مقتضاها في الأفراد، فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهمًا لا فكًا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه، فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر، ويلزم المطلوب.

وأما كون الأجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك، فهو مسلم، فإنه عائق خارج عن طبيعة الامتداد، وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد.

ثم قال المصنف: وإن سلم اتصال الجسم، فلم لا يجوز أن يقال: الاتصال وحدة الجسم، والانفصال تعدده، والقابل لهما هو الجسم، فإن الاتصال والانفصال حينئذ عرضان متعاقبان علىٰ الجسم، فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتىٰ يمكن أن يكون موضوعًا للاتصال والانفصال.

ولقائل أن يقول: إذا ثبت أن الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال -أي الامتداد- عرضًا حالًا في الجسم، بل يكون الامتداد مقومًا للجسم.

قال: (**فروع: قالوا: الصورة لا تنفك عن الهيولىٰ؛ لأنها لا تنفك عن التناهي والتشكُّل، والموجب لهما ليس الجسمية العامة، ولا شيئًا من لوازمها، وإلا لساوىٰ الجزء الكل فيهما، ولا الفاعل، وإلا لاستقلت الصورة بالانفعال، فهو الحامل بما فيه من الصفات، ولأنها قابلة للقسمة الوهمية أبدًا، وكل ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية، وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة -علىٰ ما سبق تقرير هذه المقدمات-، ولا الهيولىٰ عنها؛ لأنها لو تجردت ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات كانت جسمًا، وإلا لكانت نقطة، أو خطًا، أو سطحًا، ولو تجردت غير ذات وضع، فإذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بإمكان غيره، فيترجح الجائز بلا مرجح، ولأنها لو تجردت لكانت موجودة بالفعل، ومستعدة للصورة، والواحد لا يقتضي قوة وفعلًا، فيكون لها ما يقتضي**

هذه القوة، وهي الهيولىٰ، فيكون للهيولىٰ هيولىٰ أخرىٰ، فالهيولىٰ تفتقر إليها في بقائها وتحيزها، والصورة تحتاج إلىٰ مادة في تعينها وتشكُّلها، والمادة أيضًا لا تخلو عن صورة أخرىٰ نوعية، وإلا لما اختلفت الأجسام في الهيئات والأمكنة والكيفيات والأوضاع الطبيعية والتشكُّل بسهولة أو عُسر.

واعلم أن بناء هذه الكلمات علىٰ نفي الفاعل المختار، والحق ثبوته، ومع ذلك فللمعترض أن يجوِّز انفعال الصورة بنفسها، وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية، وأن تقتضي المادة المجردة وضعًا معينًا بشرط اقتران الصورة بها، وكون الواحد مبدأ كثير، مع أن القابلية ليست أثرًا، ووجود المادة بالفعل ليس مقتضىٰ ذاتها، وأن يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصور النوعية، ثم يزعم أن ما يجعلونه إياه من الأحوال العنصرية السابقة، واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الأعراض والهيئات).

أقول: فَرَّعَ علىٰ تركُّب الجسم من الهيولىٰ والصورة، فروعًا أربعة:

الأول: أن الصورة لا تنفك عن الهيولىٰ.

الثاني: أن الهيولىٰ لا تنفك عن الصورة.

الثالث: في كيفية تعلُّق إحداهما بالأخرىٰ

الرابع: في إثبات الصورة النوعية.

الفرع الأول: قالت الحكماء: الصورة لا تنفك عن الهيولىٰ لوجهين:

أحدهما: أن الصورة لا تنفك عن التناهي والتشكُّل؛ لأن الصورة متناهية لتناهي الأبعاد، فلا تنفك عن التناهي، وكل ما لا ينفك عن

التناهي لا ينفك عن التشكُّل؛ لأن التشكُّل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة، أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به، فالشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل، والصورة متناهية، فهي ذات شكل، فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكُّل، والموجب للتناهي والتشكُّل ليست الجسمية العامة، ولا شيئًا من لوازمها؛ إذ لو كان الموجب للتناهي والتشكُّل الجسمية العامة، أو شيئًا من لوازمها لساوىٰ الجزء الكل في التناهي والتشكُّل، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أما الملازمة، فلأنه لو كان الموجب لهما الجسمية العامة، أو شيئًا من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي والتشكُّل، وأما بطلان اللازم، فلأنه لو تساوىٰ جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكُّل، فلو فرض أقل قليلًا من الصورة، لكان الموجود منها ما لو فرض أكثر كثير منه، وحينئذ لا تكون الجزئية، ولا الكلية، ولا القلة، ولا الكثرة، فيمتنع فرض الكلية، والجزئية في الأصل، فإن، وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما، وليس الموجب للتناهي، والتشكُّل الفاعل المباين؛ لأنه لو كان الموجب للتناهي، والتشكُّل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال، وقبول الفصل والوصل؛ لأن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض، واللازم باطل؛ لما مرَّ من أن قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزِمة لوجوده، فالموجب للتناهي والتشكُّل هو الحامل، أي الهيول بما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة، فثبت أن الصورة لا تنتفك عن الهيولىٰ.

وثانيهما: أن الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية أبدًا، وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية، وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة -علىٰ ما سبق تقرير هذه المقدمات الثلاث-، فالجسمية لا تنفك عن المادة.

الفرع الثاني: أن الهيولىٰ لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين:

أحدهما: أن الهيولىٰ لو تجردت عن الصورة، وكانت ذا وضع، أي تكون بحيث يمكن الإشارة الحسية إليها، وانقسمت في جميع الجهات كانت الهيولىٰ بانفرادها عن الجسمية جسمًا إذ حجم، وهو محال؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون للهيولىٰ هيولىٰ أخرىٰ، وإن لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولىٰ نقطة إن لم تنقسم أصلًا، وخطًا إن انقسمت في جهة واحدة، وسطحًا إن انقسمت في جهتين، واللازم باطل، أما النقطة، فلأنها لا يمكن إلا أن تكون حالة في غيرها، وإلا لكانت جزأ لا يتجزأ، والهيولىٰ لا تكون حالة في غيرها، فهي ليست بنقطة، وأما الخط والسطح والجسم التعليمي، فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال، تكون محتاجة إلىٰ حامل، فهي غير الحامل، وإن تجردت الهيولىٰ عن الصورة غير ذات وضع، فإذا لحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بإمكان غيره، فيترجح الجائز بلا مرجح.

وإنما قلنا: إذا لحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص؛ لأنه إذا لحقها الصورة، فإن لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع، وهو محال ببداهة العقل، وإن حصل لها جميع الأوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة، وهذا أيضًا محال ببداهة العقل، وإن حصل لها، وضع ما غير معين يكون محالًا أيضًا ببداهة العقل، فتعين أن

تصير ذات وضع مخصوص، وإنما قلنا بإمكان غيره؛ لأن ذلك الوضع ليس أولىٰ بها من غيره، فكما أمكن ذلك الوضع أمكن غيره، فيترجح الجائز من غير مرجح، وإنما قلنا: إن ذلك الوضع ليس أولىٰ بها من غيره؛ لأنه لو كان ذلك الوضع المخصوص أولىٰ بها من غيره، فالأولوية إما إن كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة، وهو محال؛ لأن الهيولىٰ قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة، فلا يكون هذا الوضع أولىٰ بها من غيره، أو كانت الأولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولىٰ، وهذا أيضًا محال؛ لأن الهيولىٰ تتساوىٰ نسبتها إلىٰ جميع الأوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها، فهي إذًا تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها، وبحسب الصورة، فلا تحصل الأولوية، فثبت أن ذلك الوضع المخصوص ليس أولىٰ بها من غيره، فحصوله لها يقتضي ترجح الجائز بلا مرجح، وهو محال.

وثانيهما: أن الهيولىٰ لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل، ولكانت مستعدة للصورة، والواحد لا يقتضي قوة وفعلًا، فيكون ما يقتضي هذه الصورة وما يقتضي هذه الصورة هو الهيولىٰ، فيكون للهيولىٰ هيولىٰ.

الفرع الثالث: في كيفية تعلق الهيولىٰ بالصورة لما ثبت أن كلًا من الهيولىٰ والصورة لا ينفك عن الأخرىٰ، بل لكل منهما افتقار إلىٰ الأخرىٰ، لا علىٰ وجه يستلزم الدور، فالهيولىٰ تفتقر في بقائها، وتحيزها إلىٰ الصورة لا من حيث إنها هذه الصورة، بل من حيث إنها صورة ما؛ لأنها لو لم تكن الهيولىٰ مفتقرة في بقائها وتحيزها إلىٰ الصورة، لكانت الهيولىٰ موجودة متحيزة بدون الصورة، وهو محال؛ لما سبق.

والصورة تحتاج إلىٰ المادة في تعينها، وتشكُّلها من حيث هي هذه الهيولىٰ احتياج المعلول إلىٰ العلة القابلة، فإن الهيولىٰ علة قابلة لتشخُّص الصورة، فإن تشخُّص الصورة، وتعيُّنها بالتناهي والتشكُّل، والتناهي والتشكُّل بسبب الهيولىٰ من حيث هي حاملة وقابلة لهما، فظهر احتياج كل منهما إلىٰ الأخرىٰ، لا علىٰ وجه الدور.

الفرع الرابع: في إثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة أخرىٰ؛ لأن المادة لو خلت عن صورة أخرىٰ، لما اختلفت الأجسام في الهيئات والأمكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأوضاع الطبيعية، والتشكُّل والتفكُّك بسهولة، وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات، أو بعسر، وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات، أو امتناع قبول التفكُّك والتشكُّل، وهو لازم للفلكيات، واللازم باطل لتحقُّق اختلاف الأجسام في هذه الهيئات والأمكنة، والكيفيات بيان الملازمة أن هذه الهيئات والأمكنة، والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها، فهي إنما تجب بعلل تقتضيها، ولا يمكن أن تقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الأجسام لكونها غير مختلفة، ولا الهيولىٰ؛ لأن القابل للشيء لا يكون فاعلًا لما يقبله فعلها؛ إذن أمور مختلفة أيضًا غير الهيولىٰ والصورة، ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة للهيولىٰ والصورة؛ لأن المفارق نسبته إلىٰ جميع الأجسام علىٰ السواء، ويجب أن تكون متعلقة بالهيولىٰ لاقتضائها ما يتعلق بالأمور الانفعالية كسهولة قبوله للفصل والوصل، وعسره، ويجب أن تكون صورًا لا أعراضًا؛ لأن الجسم يمتنع أن يتحصل من غير أن يكون موصوفًا

بأحد هذه الأمور، فلو كانت المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الأجسام في هذه الهيئات ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته.

واعلم أن بناء هذه الكلمات، أي إثبات الهيولىٰ والصورة الجسمية والنوعية، وامتناع انفكاك إحداهما عن الأخرىٰ، علىٰ نفي الفاعل المختار، والحق ثبوت الفاعل المختار، وعلىٰ تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولىٰ والصورة بدون الأخرىٰ، وجاز اختلاف الأجسام في الهيئات والأمكنة والكيفيات والأوضاع من غير الصورة النوعية، ومع القول بنفي الفاعل المختار، فللمعترض أن يعترض علىٰ كل من هذه المطالب.

أما علىٰ الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولىٰ، فبأن يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولاها بأن يقول الموجب للتناهي والتشكُّل هو الفاعل المباين.

قوله: «لو كان الموجب للتناهي والتشكُّل هو الفاعل، لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال، واللازم باطل».

قلنا: لا نسلم بطلان اللازم، فإنه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولاها، فإن كون الجسم قابلًا للتناهي والتشكُّل لا يقتضي كونه قابلًا للفصل والوصل، فإن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة.

ولقائل أن يقول: التناهي والتشكُّل في الأجسام لا يتصور إلا باتصال بعضها بالبعض، وانفصال بعضها عن البعض، والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون الحامل.

وأما علىٰ الوجه الثاني، فللمعترض أن يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مرَّ.

ولقائل أن يقول: الجواب عن المنع أيضًا قد مر، وأما علىٰ الوجه الأول من الوجهين الدالين علىٰ امتناع انفكاك الهيولىٰ عن الصورة، فللمعترض أن يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعًا معينًا بشرط اقتران الصورة بها.

بيانه أن يقال: لا نسلم أن الهيولىٰ إن تجردت عن الصورة غير ذات وضع، فإذا لحقها الصورة، وصارت ذات وضع مخصوص مع إمكان غيره ترجح الجائز من غير مرجح، وإنما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولىٰ فقط، وأما إذا كان المقتضي للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بأن تكون الهيولىٰ في حال تجردها متصفة بأوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصيصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها، لم يلزم ترجح الجائز بلا مرجح.

ولقائل أن يقول: الهيولىٰ الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصصت بوضع، فهي غير مجردة، وإن لم تتخصص، فنسبتها مع الأوصاف إلىٰ جميع الأوضاع واحدة، فيلزم ترجح الجائز بلا مرجح.

وأما علىٰ الوجه الثاني من الوجهين الدالين علىٰ امتناع انفكاك الهيولىٰ عن الصورة، فللمعترض أن يجوز كون الواحد مبدأ كثير، تقريره أن يقال: لم لا يجوز أن تكون الهيولىٰ مبدأ للقوة والفعل علىٰ تقدير تجردها عن الصورة، وتكون موجودة بالفعل قابلة للصورة.

قوله: يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدأ كثير.

قلنا: لم قلتم أنه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مبدأ كثير، وما ذكر في بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه علىٰ أن مبدأ كون الهيولىٰ بالفعل ليس نفس الهيولىٰ، بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد لها؟! وأما علىٰ الدليل الذي ذكر في إثبات الصورة النوعية، فللمعترض أن يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصورة النوعية، فإن الأجسام كما اختلفت في الأعراض التي ذكرتموها، فقد اختلفت في الصورة التي جعلتموها مبادئ تلك الأعراض، فلو كان اختصاص الأجسام بتلك الأعراض يوجب أن تكون لصورة نوعية، لكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب أن تكون لصور أخرىٰ، ثم الكلام فيها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، فإن قالوا: اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة إنما كان لمادة؛ لأن المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرىٰ لأجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة.

وأما اختصاص الأجسام الفلكية بصورها النوعية، فلأن لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر، وكل مادة لا تقبل إلا الصورة التي حصلت فيها، فللمعترض أن يزعم أن ما يجعلونه موجبًا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الأحوال العنصرية السابقة، ومن اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الأعراض والهيئات، فيقال: إن الأجسام العنصرية إنما اختص كل واحد منها بالكيفية كان المعينة لا قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفًا بكيفية أخرىٰ لأجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة.

وأما الأجسام الفلكية، فإنما يختص كل واحد منها بالكيفية المعينة؛ لأن مادته لا تقبل إلا تلك الكيفية، وحينئذ تسقط الحاجة إلىٰ إثبات هذه الصورة.

ولقائل أن يقول: ليس للمعترض أن يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية؛ لأن الصورة النوعية يتحصل الجسم بها نوعًا، ويمتنع أن يتحصل الجسم من غير أن يتقوم بأحد هذه الصور النوعية، والأعراض المذكورة تتخصص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية، فلا تقتضي الصورة النوعية ما تقتضيه الأعراض المذكورة، تتخصص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية، فلا تقتضي الصورة النوعية ما تقتضيه الأعراض المذكورة من الاستناد إلىٰ ما هو مقارن للجسم، بل تقتضي استنادها إلىٰ الفاعل المفارق.

قال: (**الثالث في أقسامه، قال الحكماء: الأجسام إما بسائط أو مركبات، والبسائط تكون كرية؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيئات مختلفة، وتنقسم إلىٰ فلكيات وعناصر، والأول أفلاك وكواكب، والأفلاك الثابتة بالأرصاد تسعة:**

الأول: الفلك الأعظم، والعرش المجيد، والجسم المحيط بسائر الأجسام، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن الأجسام متناهية -لما سنذكره-، فيكون جسم هو نهايتها.

الثاني: الجهة متعلق الإشارة، ومقصد المتحرك بالوصول إليه، فتكون موجودة غير مجردة، وليست بجسم؛ لأنها غير منقسمة، وإلا فالواصل إلىٰ نصفها إن وقف، فالجهة هو لا ما بعده، وإلا فحركته إن

كانت عن الجهة، فكذلك، وإن كانت إليها، فالجهة ما بعد، فهي جسمانية، والمحدد لها جسم واحد؛ إذ لو تعددت، ولم يحط البعض بالبعض يتحدد القرب بهما دون البعد، وإن أحاط، فالمحاط حشو؛ إذ المحيط يحدد القرب بمحيطه، والبُعد بمركزه، وهو بسيط، وإلا لصح الانحلال عليه، وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة إلىٰ الجهة، فالجهة له لا به، فيكون كريًا.

الثالث: الأرصاد شاهد علىٰ أن الكواكب والأفلاك تتحرك بالحركة اليومية، وبحركات أُخَر متفاوتة، فلابد من جسم يحيط بها، ويحركها بحركتها اليومية، وهذا يدل علىٰ فلك تاسع، ولا يدل علىٰ إحاطته بجملة الأجسام، وأما الثمان الباقية، فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب، وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق علىٰ الأفلاك، ولقائل أن يقول: إن سلم استحالة الخرق، فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه، أو باعتماد الكواكب عليه).

أقول: المبحث الثالث في أقسام الجسم، الأجسام إما بسائط، أو مركبات؛ وذلك لأنه إما أن لا يكون فيها تركيب قوىٰ وطبائع، أو فيها تركيب قوىٰ وطبائع، فإن لم يكن فيها تركيب قوىٰ وطبائع فهي البسائط كالماء والهواء، وإن كان فيها تركيب قوىٰ وطبائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل، والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها إليه في جميع الجوانب متساوية، والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة؛ لأن المقتضي لشكله هو طبيعته وهي واحدة، وقابله هو الجسم البسيط، وهو أيضًا واحد، وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفًا، فيجب

أن يكون كريًّا، وإلا لاختلفت هيئاته، والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة، وتنقسم البسائط إلىٰ فلكيات وعناصر، والفلكيات إما أفلاك وإما كواكب، وطريق إثبات الأفلاك الاستدلالات بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الأصول الحكمية، وهي إسناد كل حركة إلىٰ جسم يتحرك بالذات، ويتحرك ما يحتوي عليه بالعرض، ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة، ووجوب التشابه فيها، وامتناع الخرق، والالتئام علىٰ إجرامها، والطريق إلىٰ معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير، والأفلاك الكلية الثابتة بالأرصاد علىٰ الوجه الذي أثبتها المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض، بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوىٰ، ومركز الجميع مركز الأرض واحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمىٰ الفلك الأعظم والفلك الأطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الأجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه:

الأول: أن الأجسام متناهية -كما سنذكره- فيكون جسم هو نهاية الأجسام، والجسم الذي هو نهاية الأجسام يجب أن يكون محيطًا بالكل، وإلا يلزم الخلاء واللاتناهي علىٰ تقدير التناهي.

الثاني: الجهة موجودة ذات وضع؛ لأنها مشار إليه إشارة حسية، ومقصد للمتحرك بالوصول إليه، وكل ما هو مشار إليه إشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول إليه - يكون موجودًا غير مجرد أي ذو وضع، فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة، أي تكون ذات وضع.

قوله: «بالوصول إليه» إشارة إلىٰ جواب دخل مقدر توجهه أن يقال: لا نسلم أن كل ما هو مقصد للمتحرك يجب أن يكون موجودًا، فإن

البياض مقصد للمتحرك من السواد إليه وليس بموجود. تقرير الجواب: أن كل ما هو مقصد للمتحرك بالوصول إليه لا بتحصيله يكون موجودًا، والمتحرك من السواد إلىٰ البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول إليه، والجهة ليست بجسم؛ لأن الجهة ليست بمنقسمة، وكل جسم منقسم، وإنما قلنا: الجهة ليست بمنقسمة؛ لأنها لو كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلىٰ ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك، فإن وقف فهو الجهة لا ما بعده، فما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو، وإن لم يقف فلا يخلو إما أن يتحرك عن الجهة فكذلك أي ما وصل إليه هو الجهة لأجزاء الجهة، وإما أن يتحرك إلىٰ الجهة فالجهة ما بعده، فما فرضناه جهة لا يكون جهة، فإن قيل: القسمة غير حاصرة فإنه يجوز أن يتحرك في الجهة لا عنها ولا إليها.

أجيب: بأن الحركة في الشيء المنقسم إما عن جهة أو إلىٰ جهة، ويعود القسمان الأولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة، وإذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية، ثم الجهة علىٰ قسمين: قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف، وقسم لا يتبدل، وهو ما يكون بالطبع، وهو فوق وسفل، والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية؛ لأن الجهة طرف الامتداد، ويمكن أن يفرض في جسم امتدادات غير متناهية، ويكون كل طرف منها جهة، والحكم بأن الجهات ست مشهور وليس بحق، والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد، فإن الجهتين بالطبع أعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد بعينهما ويحددهما؛ لأن الجهة جسمانية غير منقسمة فتكون جسدًا، والجسد لا يقوم بنفسه بل بغيره، فيكون ذلك الغير

بعينه ويحدده، ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد، ولا يجوز وضعها في خلاء؛ لامتناع وجوده، ولا في ملاء متشابه بأن يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة أخرىٰ مقابلة لها؛ لعدم أولوية بعض تلك الحدود بأن يكون جهة وبعضها جهة أخرىٰ مخالفة لها بالطبع، فتعين أن تكون بشيء مختلف خارج عما يتشابه، وذلك الشيء لا محالة يكون جسمًا أو جسمانيًّا؛ لوجوب كونه ذا وضع، وعلىٰ التقدير لا بد من الجسم، ويجب أن يكون المحدد للجهتين جسمًا واحدًا، إذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد، فإن كل واحد من الجسمين لا يتحدد به إلا القرب منه، ولا يتحدد البعد عنه، فإذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب أن يحدد جهتين معًا، وإن تعدد وأحاط أحدهما بالآخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشوًا واقعًا في التحديد بالعرض، إذ المحيط وحده كافٍ في تحديد الجهتين، إذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو أبعد حد عن محيطه، فتعين أن يكون المحدد للجهتين جسمًا واحدًا، فإما أن يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد، أو لا من حيث هو واحد، والأول غير ممكن؛ لأن الجهتين اللتين بالطبع يجب أن تكونا طرفي امتداد، والجسم الواحد من حيث هو واحد إن حدد ما يليه أعني القرب يمتنع أن يحدد ما يقابله أعني البعد؛ لأن البعد عنه ليس بمحدود، فثبت أن التحدد إنما يكون بجسم واحد، لا من حيث هو واحد، بل من حيث إن له مركزًا ومحيطًا، فيتحدد جهة القرب، أعني الفوق بمحيطه، وجهة البعد أعني السفل بأبعد حد منه وهو المركز، وهذان الوجهان يقتضيان جسمًا محيطًا بالكل، أما أنه هو الفلك التاسع فلا، والجسم المحدد للجهات بسيط؛ لأنه لو كان

مركبًا من أجسام مختلفة الطباع، لصح الانحلال عليه، فإن كل جسم مركب من أجسام مختلفة الطباع يصح انحلال أجزائه التي هي أجسام مختلفة، وانتقالها إلىٰ أحيازها الطبيعية، والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة إلىٰ جهة، فالجهة له لا به؛ لأنه حينئذ يجب كون الجهات متقدمة علىٰ أجزاء الجسم المحدد ثم عليه، فيكون الجهة له لا بد، فلا يكون المحدد محددًا هذا خلف، وإذا كان المحدد بسيطًا يكون كريًّا لما عرفت، ومن هذا علم أن محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم، وإلا لكان الجهة له؛ لأنه فلا يكون المحدد محددًا، الثالث الأرصاد شاهدة علىٰ أن الأفلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق إلىٰ المغرب، وحركات أُخَر متفاوتة، فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية، وهذا يدل علىٰ فلك تاسع، ولا يدل علىٰ إحاطته بجميع الأجسام، وأما الثمانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات؛ لاستحالة الخرق علىٰ الأفلاك فتحت الفلك الأعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب إلىٰ المشرق علىٰ قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الأعظم ومنطقته، ويسمىٰ فلك البروج أيضًا، ثم فلك زحل، ثم فلك المشترىٰ، ثم فلك المريخ، ثم فلك الشمس علىٰ رأي، ثم فلك الزهرة، ثم فلك عطارد، ثم فلك القمر، وهذه السبعة تسمىٰ ممثلات بفلك البروج، فهذه هي الأفلاك الكلية، وأما الأفلاك الجزئية فكل فلك من الأفلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيَّارة غير الشمس يشتمل علىٰ فلك تدوير غير محيط بالأرض في ثخن الخارج المركز يماس محدثه سطحيه علىٰ نقطتين يسمىٰ أبعدهما عن مركز الأرض ذروة، وأقربهما إليه حضيضًا، وفلك خارج المركز عن مركز الأرض محيط بالأرض ينفصل عن الممثل يتماس

محدباهما ومقعراهما علىٰ نقطتين يسمىٰ أبعدهما عن مركز الأرض أوجًا، والأقرب منه حضيضًا، وأما الشمس فإنها يكتفىٰ فيها بأحد الفلكين أي خارج المركز، أو التدوير من غير رجحان لأحدهما علىٰ الآخر، لكن بطليموس رأىٰ إثبات الخارج لها أولىٰ، وقد أثبتوا لعطارد فلكًا آخر أيضًا خارج المركز، فلعطارد فلكان هما خارجا المركز يشتمل الممثل علىٰ أحدهما اشتمال سائر الممثلات علىٰ أمثالها، وهو المسمىٰ بالمدير، ويشمل المدير علىٰ الآخر اشتمال الممثل علىٰ أمثالها، وهو المسمىٰ بالحامل لفلك التدوير، وأثبتوا للقمر فلكًا آخر مشتملًا علىٰ فلكيه خارج المركز والتدوير، ويسمىٰ ذلك الفلك بالمائل، وممثل القمر يحيط بالمائل، ويسمىٰ ممثله بفلك الجوزهر، فيكون جميع الأفلاك أربعة وعشرين عشرة منها موفقة المراكز لمركز الأرض، وثمانية خارجة المراكز عن مركز الأرض، وستة أفلاك تداوير يتحرك الفلك بالحركة الأعلىٰ الأولىٰ اليومية السريعة، ويتحرك ما دونه بحركته، ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة، ويتحرك ما دونه بها، ولكل من الأفلاك الباقية حركة خاصة إلا الممثلات الستة التي فوق القمر، فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين، وأما الكواكب فسبعة منها سيَّارة كل في فلك علىٰ الترتيب الذي ذكر، ومن السيارة خمس متحيرة وهي غير الشمس والقمر، وأما الثوابت فغير محصورة، وقد رصد منها ألف ونيف وعشرون كوكبًا كلها في الفلك الثامن، وهو فلك البروج، ويمكن أن يكون في أفلاك كثيرة.

قال المصنف: ولقائل أن يقول: إن سلم استحالة الخرق، فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق ينفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة

يكون قطر ثخنه مساويًا لقطر الكواكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب أو يتحرك النطاق باعتماد الكواكب علىٰ ذلك النطاق، وحينئذ لم يلزم الخرق ولا ما ذكرتم، ومن اطلع علىٰ الهيئة واعتبر الأصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم أن هذا الاعتراض ساقط.

قال: (**فرعان:**

الأول: أنها بأسرها شفافة، إذ لو كانت ملونة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها لا حارة ولا باردة، وإلا لاستولىٰ الحر والبرد علىٰ عالم العناصر لمحاورتها ولا خفيفة ولا ثقيلة، وإلا لكان في طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة؛ لأن سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا يتم إلا بالحركة المستقيمة، ولا قابلة للحركة الكمية؛ لأنه لو زاد محدب المحيط لزم أن يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه، فيستحيل عليه ما استحال علىٰ محدبه، وإذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك في محدب المحاط به، وإلا لزم التداخل أو وقوع الخلاء بينهما، وكذا في مقعره؛ لأنه كالمحدب في تمام الحقيقة، وفيه احتمال؛ لأن امتناع ازدياد المحدب بعدم الحيز الذي هو شرطه، ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه).

أقول: فرعان علىٰ وجود الأفلاك التسعة:

الأول: أن الأفلاك بأسرها شفافة، أي لا لون لها؛ لأنها لو كانت ملونة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها؛ لأن شأن الملون أن يحجب الأبصار عن رؤية ما وراءه، واللازم ظاهر الفساد، فإن الكواكب قد نراها، قيل: فيه نظر، فإن الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع أنها لا تحجب الأبصار عن رؤية ما وراءها، وإن سلم فلا يتمشىٰ في

الفلك الثامن والتاسع؛ لأن ما وراء الفلك التاسع ليس شيئًا مرئيًّا ليستدل علىٰ كونه شفافًا، والتاسع وإن كان وراء الثامن، لكن ليس عليه كوكب ليستدل علىٰ كون الثامن شفافًا، ولقائل أن يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة، وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة، فإن المرئي غير منحصر في الملون، فإن كل ملون مرئي من غير عكس، وله أن يقول: وأن الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين، واللازم باطل فالملزوم مثله، والأفلاك بأسرها لا حارة ولا باردة إذ لو كانت حارة أو باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة، فإن الطبيعة لما اقتضت شيئًا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء علىٰ أتم ما يمكن، وإذا كان كذلك استولىٰ الحرارة والبرودة علىٰ عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله، وهذا الاستدلال ضعيف، فإن الحرارة لها أنواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك، فيجوز أن تكون طبائع الأفلاك اقتضت نوعًا أو أنواعًا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة، وعلىٰ تقدير أن تكون الحرارة أو البرودة منها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة أو البرودة علىٰ عالم العناصر؛ لجواز أن لا يكون لها تأثير بالحرارة أو البرودة فيما هو أدنىٰ منها، والأولىٰ أن يقال: الأفلاك بأسرها لا حارة ولا باردة، ولا موصوفة بما ينتمي إليها، وإلا لكان فيها ميل أو صاعد أو هابط، فتكون قابلة للحركة المستقيمة، وليس كذلك؛ لما سنبين، والأفلاك بأسرها لا خفيفة ولا ثقيلة ولا مطلقة ولا مضافة، وإلا لكانت قابلة للحركة المستقيمة، والأفلاك بأسرها لا رطبة ولا يابسة، وإلا لكانت قابلة لسهولة التشكُّل والالتصاق وعسرهما فتكون قابلة للحركة المستقيمة؛ لأن سهولة التشكُّل والالتصاق وعسرهما لا تتم إلا بالحركة

المستقيمة؛ لأنها تستلزم قبول الخرق والالتئام والانفصال والاتصال المستلزِم للحركة المستقيمة، والأفلاك بأسرها غير قابلة للحركة الكمية لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول؛ لأنه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم أن يكون فوقه خلاء وهو محال، ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية، فيستحيل علىٰ مقعره ما استحال علىٰ محدبه، وإذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان، وإلا لزم التداخل علىٰ تقدير الزيادة والخلاء علىٰ تقدير النقصان، وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان؛ لأن مقعره مثل محدبه في تمام الماهية، وفيه احتمال الفساد والخطإ؛ لأن امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الأجسام لا لذاته، بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الحجم، ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له في الامتناع؛ لأن الشرط الذي هو الحيز متحقق، ودفع هذا الاحتمال بأن التغير في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما محالان؛ لأن ليس بمستقيم، فإنه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف، فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء، والأولىٰ أن يقال: ليست بقابلة للحركة الكمية المستلزِمة للحركة المستقيمة.

قال: (**الثاني: أنها متحركة؛ لأن الأجزاء المفترضة فيها متماثلة، فيصبح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر، ولا يتأتىٰ ذلك إلا بالحركة المستديرة فتصح الحركة المستديرة عليها، وكل ما صحت الحركة المستدير عليه ففيه مبدأ ميل مستدير، وكل ما فيه ذلك كان متحركًا بالاستدارة؛ لوجوب حصول الأثر عند حصول المؤثر،**

وأيضًا لو بقي كل جزء علىٰ وضع معين وفي حيز معين من أجزاء حيز الكل مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجح، وهما منقوضان بالعناصر).

أقول: الفرع الثاني أن الأفلاك متحركة؛ لأن الأجزاء المفروضة في الأفلاك متماثلة؛ لأن الطبائع التي للأجزاء المفروضة متحدة؛ لأن الأفلاك بسائط، فلا تقتضي أمورًا مختلفة، فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر، فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبًا من طبائع الأجزاء المفروضة، فالنقلة عنها جائزة، وتلك النقلة لا تتصور إلا بالميل؛ لأن الحركة بدون الميل محال، فيجوز أن يكون في طباعها ميل، ولما لم يمكن عليها سوىٰ الحركة المستديرة لم يكن في طباعها إلا الميل المستدير، فوجب أن يكون في الأفلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل؛ لأن المبدأ للميل الطباعي من مقومات الأفلاك، ويمتنع أن يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدإ الميل المستدير في الجسم البسيط دال علىٰ أنه يمتنع أن يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع، والعائق الخارجي أيضًا ممتنع إذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج إلا ذو ميل مستقيم، أو ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند الأجرام السماوية، ووجود مبدإ الميل بالفعل وعدم العائق يدلان علىٰ وجود الميل بالفعل، ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع، فهي متحركة بالاستدارة، وأيضًا لو بقي كل جزء من أجزاء الفلك علىٰ وضع معين وفي حيز معين من أجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره - لزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن الأجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل، فلا يبقىٰ كل جزء من أجزاء الفلك علىٰ وضع معين وفي حيز معين، فتتحرك بالحركة المستديرة.

قال المصنف: وهذان الوجهان الدالان علىٰ أن الأفلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر؛ لأن الأجزاء المفروضة في العناصر متماثلة، والعناصر غير متحركة بالاستدارة، ولقائل أن يقول: العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع، فيمتنع أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير؛ لامتناع أن يكون البسيط في طباعه مبدأ ميل مستقيم، وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك، بخلاف الأفلاك، فإن الحركة المستقيمة فيها ممتنعة، فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير.

قال: (**وأما الكواكب فهي أجسام بسيطة شفافة مركوزة في الأفلاك مضيئة إلا القمر، فإنه يستفيد الضوء من الشمس، ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبُعده لا يقال: فلعله كرة يضيء أحد وجهيها ويظلم الآخر، ويتحرك علىٰ مركزه حركة تساوي حركة الفلك، إذ الخسوف يكذبه**).

أقول: وأما الكواكب فهي أجسام بسيطة شفافة كرية مركوزة في الأفلاك مضيئة بالذات إلا القمر، فإنه يستفيد الضوء من الشمس، ويشهد له تفاوت نوره بحسب قُربه من الشمس وبُعده عنها، لا يقال: فلعل القمر كرة يضيء أحد وجهيها، ويظلم الوجه الآخر ويتحرك علىٰ مركزه حركة تساوي حركة فلك القمر، بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه إلىٰ الشمس والمظلم بتمامه إلينا، فإذا تحرك فلك القمر تحرك هذه الكرة أيضًا حركة تساوي حركة الفلك، فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء، ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الآخر عنَّا، ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتىٰ تتم حركة الفلك نصف دورة، فيتم أيضًا حركة تلك الكرة نصف دورة، وذلك عند الاستقبال،

فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فنرىٰ بدرًا، وإذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بأن نور القمر مستفاد من الشمس؛ لأنَّا نقول: الخسوف يكذب هذا الاحتمال؛ لأن الخسوف إنما هو عند الاستقبال، وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه إلينا، فحيلولة الأرض بينه وبين الشمس لا تقتضي انخسافه.

قال: **(وأما العناصر: فخفيف مطلق وهو النار حار يابس مماس لقعر فلك القمر، وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار، وثقيل مطلق وهو الأرض بارد يابس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركزه علىٰ مركز العالم، وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب، وكان من حقه أن يحيط بالأرض إلا أنه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الأوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع إلىٰ الأغوار، وانكشفت المواضع المرتفعة، وذلك حكمة من الله ورحمة منه يكون منشأ للنباتات ومسكنًا للحيوانات، ثم إنها بأسرها كائنة وفاسدة؛ لأن مياه بعض العيون تتجمد حجر، أو الحجر يجعله أصحاب الحيل ماء، والهواء الملاصق للإناء المبرد يصير قطرًا، والماء المغلي والشعلة هواء، والهواء نار بالنفخ القوي)**.

أقول: وأما العناصر فأربعة: النار والهواء والأرض والماء؛ وذلك لأنه إما أن يتحرك عن المركز، أو إلىٰ المركز، والأول إما أن يطلب مقعر فلك القمر، أو لا، والأول هو النار، والثاني هو الهواء، والثاني أي الذي يتحرك إلىٰ المركز إما أن يطلب المركز أو لا، والأول هو الأرض، والثاني هو الماء، فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه مماس لمقعر فلك القمر، إما أنه خفيف مطلق؛ فلأنه يطلب بالطبع أن يكون

فوق العناصر، وأما حرارة النار فظاهرة محسوسة فإن النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة، ومع هذا حرارتها محسوسة، فالنار الصرفة بالطريق الأولىٰ، وأما يبوستها فالذي يدل عليها أنها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها، وفيه نظر، إذ يجوز أن يكون إفناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد، لا لأنها يابسة في نفسها، وقيل: إنها رطبة؛ لأنها سهلة القبول للتشكل وسهلة الترك له، وفيه نظر؛ لأن التي تكون كذلك هي النار التي عندنا، فجاز أن يكون ذلك بسبب مخالطة أجزاء هوائية لها، ويحتمل أن تكون النار البسيطة فيها يبس ما إذا قيست إلىٰ الهواء، واستدل الشيخ الرئيس في الإشارات علىٰ يبوسة النار بالصاعقة، فإن النار إذا خمدت وفارقتها سخونتها يكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق، فتولد الأجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل علىٰ أنها يابسة، وهذا إنما يستقيم لو تولد الصاعقة أعني الأجسام الصلبة الأرضية التي يقذفها السحاب من النار، لكن فيه نظر، فإن الشيخ قال في بعض أقواله: إن الصاعقة تتولد من الأدخنة والأبخرة المتصعدة من الأرض المحتبسة في السحاب، والنار شفافة؛ لأنها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب، وأيضًا النار عندنا كلما كانت أقوىٰ كان تلوثها أقل، وكذلك أصول الشعل، وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل، ومكانها الطبيعي أن يكون فوق الهواء، بأن يكون شاملًا للهواء مشمولًا لمقعر فلك القمر، والهواء خفيف مضاف أي ينحو جهة الفوق ولا ينتهي إلىٰ مقعر فلك القمر حار رطب، أما حرارته فبالنسبة إلىٰ الماء، وأما بالنسبة إلىٰ النار فلا تكون شديدة كحرارة النار، والذي يدل علىٰ حرارة الهواء بالنسبة إلىٰ الماء أن الماء يتشبه به بصيرورته بخارًا إذا سخن ولطف، ولو لم يكن أسخن من الماء لم يكن

أخف وألطف منه، والهواء المجاور لأبداننا إنما نحس ببرودته؛ لأنه ممتزج بأبخرة اختلطت به من الماء، وأما رطوبة الهواء وهو كونه ذو كيفية يقبل بسببها التشكُّل وتركه بسهولة فظاهرة، وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والأرض، والأرض ثقيل مطلق أي ينحو نحو المركز، بحيث يكون مركزها منطبقًا علىٰ مركز العالم باردة يابسة، أما يبوستها فظاهرة، وأما برودتها؛ فلأنها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس، ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها علىٰ مركز العالم والماء ثقيل مضاف أي ينحو نحو المركز ولا ينتهي إليه بارد رطب وهو ظاهر، والماء محيط بثلاثة أرباع الأرض، وكان حقه أن يحيط بالأرض، إلا أنه لما حصل في بعض جوانب الأرض تلال ووهاد بسبب الأوضاع والاتصالات الفلكية، سال الماء إلىٰ الأغوار، وانكشفت المواضع المرتفعة، فصار الماء والأرض بمنزلة كرة واحدة، وذلك حكمة من الله تعالىٰ ورحمة منه، ليكون منشأ للنباتات ومسكنًا للحيوانات، ثم إن العناصر بأسرها كائنة وفاسدة، ينقلب كل منها إلىٰ الآخر بأن يخلع صورة ويلبس أخرىٰ، وهو الكون والفساد والانقلاب إلىٰ الملاصق بلا وسط كانقلاب الماء إلىٰ الأرض، فإن بعض مياه العيون يتجمد حجرًا، وكانقلاب الأرض إلىٰ الماء، فإن الحجر يجعله أصحاب الحيل أي طلاب الإكسير ماء، وذلك بأن يصير الحجر أملاحًا أولًا إما بالإحراق أو بالسحق ثم يذاب بالماء، وكانقلاب الهواء ماء، فإن الهواء الملاصق للإناء يصير قطرًا، فإن الطاس المكبوب علىٰ الحمد يركبه ندىٰ كلما لقطته حدث مرة بعد أخرىٰ، ولا يكون ذلك بالرشح، فإن الماء لا يصعد بطبعه، ولأنه لو كان بالرشح والصعود لكان من الماء الحار أولىٰ؛ لأنه أقبل للرشح والصعود، ولا يكون ذلك القطر في الهواء فنزل

إلىٰ الطاس؛ لأن الهواء المطيف بالطاس لا يمكن أن يشتمل علىٰ أجزاء كثيرة من الماء وخصوصًا في الصيف؛ لأن الأجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جدًا؛ لفرط الحرارة، ولا تبقىٰ مجاورة للإناء، ولو كانت الأجزاء المائية باقية في الهواء، للزم إما نفاذ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندىٰ بعد تسخينه من الإناء مرة بعد أخرىٰ، فينقطع مع كون الإناء بحالته الأولىٰ، وإما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة أنقص مما كان قبلها، وإما تراخي أزمنة حدوثها، فيكون بين كل حدوثين زمان أطول مما بين حدوثين قبلهما؛ لتباعده عن الإناء، وهذا كله علىٰ خلاف الواقع، قيل: لو اقتضىٰ برودة الإناء فساد الهواء المحيط بالإناء، لزم أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء، وكذلك الهواء المحيط بذلك إلىٰ أن يجري الماء جريانًا سائحًا، والمشاهدة تكذبه، فلم يصر الهواء ماء، بل حصل الندىٰ الذي يركب الإناء من أجزاء مائية.

أجيب: بأن جرم الإناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة، وعمد التكيُّف بها يشتد تكيُّفه بها ويحفظه بطيئًا؛ ولذلك ربما يوحد الأواني الرصاصية المشتملة علىٰ المائعات الحارة أسخن من هذه المائعات، فالإناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به، والماء لسرعة تكيُّفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعًا، فلا يفسد الهواء ما دام علىٰ سطح الإناء ماء، أما إذا انتحىٰ منه واتصل الهواء بالسطح، عاد إلىٰ فساده، وكانقلاب الماء هواء فإن الماء المغلي يتحلل منه الأبخرة بحيث يتلطف بالكلية، وكانقلاب النار هواء كالشعلة يصير هواء، فإن النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لأحرقت ما يقابلها

علىٰ بعض الجوانب، فإذا انقلبت هواء، وكانقلاب الهواء نارًا بالنفخ القوي، فإنه عند إلحاح النفخ القوي علىٰ الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكير نارًا، يشاهد ذلك من يباشره، ولما تبين الانقلاب بغير وسط يعلم إمكان الانقلاب بوسط أو وسطين، فهذه الانقلابات دالة علىٰ أن الهيولي مشتركة.

قال: **(وأما المركبات فإنها تخلق من امتزاج هذه الأربعة بأمزجة مختلفة معدة لخلَق متخالفة، وهي المعادن والنبات والحيوان، والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بأن يتصغر أجزاؤها بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية الآخر، فتحدث كيفية متوسطة)**.

أقول: وأما المركبات فإنها تخلق من امتزاج هذه الأربعة الأرض والماء والهواء والنار بأمزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة، وهي المعادن والنبات والحيوان، والدليل علىٰ أن المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الأربعة الاستقراء، والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان، بيان ذلك أن المركبات ثلاثة: ذو صورة لا نفس لها ويسمىٰ معدنيًّا، وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة إرادية لها ويسمىٰ نباتًا، وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالإرادة ويسمىٰ حيوانًا، وجميع هذه الصور كمالات أول، فإن الكمال ينقسم إلىٰ منوع هو صورة كالإنسانية، وهو أول شيء يحل في المادة، وإلىٰ غير منوع هو عرض كالضحك، وهو كمال ثانٍ يعرض للنوع بعد الكمال الأول، فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي، ومن

النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس، وكل واحد من هذه الثلاث جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض، وكذلك يشتمل كل نوع علىٰ أصناف، وكل صنف علىٰ أشخاص لا حصر لها، بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص، وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولي، ولا بسبب الجسمية، فإنهما مشتركان، ولا بسبب المبدإ المفارق فإنه إحدىٰ الذات متساوي النسبة إلىٰ جميع الماديات، فهو إذًا بسبب أمور مختلفة، والأمور المختلفة في الهيولي هي الصور الأربع النوعية التي للعناصر التي هو مواد المركبات، والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها؛ لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد علىٰ أربعة، فهو إذًا بحسب أحوالها في التركيب، وفيما يعرض بعد التركيب من الأمزجة، فإن التركيب يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر، والأمزجة تختلف باختلاف التركيب، ولما كان إمكان انقسام العناصر غير متناه، كان إمكان التركيب غير متناه، فكان إمكان الأمزجة غير متناه، وتلك الاختلافات الواقعة في الأمزجة هي أسباب معدة لخلق متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها، والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض، بأن يتصغر أجزاؤها فيختلط فيستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بأن يفعل كل بكيفيته في مادة الأخرىٰ، بحيث تكسر سورة كل منها سورة الأخرىٰ، فيستحيل في كيفياتها، فيحدث منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطًا ما، ولم يفسد صور البسائط والعناصر إذا امتزجت وتفاعلت، فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عنه؛ لأن فعل كل منها إن كان مع انفعاله لزم أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلىٰ آخر عاليًا مغلوبًا معًا، وإن كان

فعله في الآخر متقدمًا علىٰ انفعاله عنه، لزم أن يصير الآخر المغلوب غالبًا عليه، وإن كان بعد انفصاله عنه يلزم أن يكون غالبًا بعد ما كان مغلوبًا، فإذًا لا بد وأن يكون فعل كل منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله، ولا يجوز أن يكون من حيث المادة فاعلًا؛ لأن المادة من حيث هي مادة قابلة، والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلًا، ولا يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة؛ لأن الصورة إنما تكسر بواسطة الكيفية، فيلزم أن يكون الكاسر منكسرًا والمنكسر كاسرًا، والشيء في حالة واحدة لا يكون غالبًا ومغلوبًا كاسرًا ومنكسرًا؛ لأن مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرًا، والمجموع أيضًا يكون منكسرًا، والحق أن الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة؛ ولذلك تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، ولا يلزم محال.

وقوله: المتشابهة، أي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع أجزاء العناصر.

وقوله: المتوسطة، أي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات العناصر.

قال: **(الرابع في حدوثها الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال أرسطو: الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوىٰ الأوضاع والحركات والعناصر بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها. وقال من قبله: الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها. واختلفوا في تلك الذوات فقيل: كان الأصل جوهرة فنظر الباري تعالىٰ إليها بنظر الهيبة فذابت وصارت ماء، ثم حصل الأرض منها بالتكثيف،**

والنار والهواء بالتلطيف، وأسماء من دخان النار، وقيل: ذلك كان أرضًا فحصل الباقي بالتلطيف، وقيل: كان هواء، وقيل: نارًا وتكونت الباقي بالتكثيف والسماء من الدخان، وقيل: كان أجزاء صغارًا من كل جنس متفرقة متحركة، فمهما اجتمع منها أجزاء متماثلة القسمة التأمت والتصقت وصارت جسمًا، وقيل: كان نفسًا وهيوليًّا فعشقت عليها وتعلقت بها، وصار تعلقها سببًا لحدوث أجزاء العالم، وقيل: كانت وحدات فصارت ذات أوضاع وتكونت نقاط ثم ائتلفت فصارت أجسامًا، وتوقف جالينوس في الكل).

أقول: المبحث الرابع في حدوث الأجسام. اختلف أهل العلم في حدوث الأجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض أربعة؛ لأنه إما أن يكون محدث الذات والصفات، أو قديم الذات والصفات، أو قديم الذات محدث الصفات، أو محدث الذات قديم الصفات، وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل، وأما الاحتمالات الثلاث فقد قال بكل منها قوم، أما الأول فقد قال به المسلمون والنصارىٰ واليهود والمجوس، فإنهم قالوا: الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها، وأما الثاني فهو قول أرسطاطاليس وثارفرسطس وثاسطيوس وبوقلس، ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا فإنهم قالوا: الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل، وما يجري مجراهما من الأمور القارة اللازمة سوىٰ الحركات والأوضاع، فإن كل واحد منها حادث مسبوق بآخر لا إلىٰ أول لها والعناصر قديمة بموادها بحسب تشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها أي كان قبل كل صورة صورة أخرىٰ، لا إلىٰ أول لها، وأما الثالث فهو قول

الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس كتاليس وانكسا غورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديضانية والمرقبونية والماهانية، فإنهم قالوا: الأجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها، ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين:

الأولىٰ: زعموا أن تلك المادة جسم، ثم زعم ثابيس أنه الماء؛ لأنه قابل لكل الصور، ثم حصل الأرض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف، فإن الماء إذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء، والسماء تكونت من دخان النار، ويقال: إن ثاليس أخذه من التوراة؛ لأنه جاء في السفر الأول منها أن الله تعالىٰ خلق جوهرًا نظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاؤه فصارت ماء، ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات، فظهر علىٰ وجه الماء زبد، فخلق منه الأرض، ثم أرساها الجبال، نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي أنه قال: إن المبدأ الأول أبدع العنصر الذي منه صور الموجودات والمعدومات كلها، فانبعث من كل صورة موجود في العالم علىٰ المثال الذي في العنصر الأول، فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر، وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه، قال: ويتصور العامة أن صور المعدومات في ذات المبدإ الأول، لا بل هي في مبدعه وهو تعالىٰ بوحدانيته منزَّه أن يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال: ومن العجب أنه نقل عنه أن المبدع الأول هو الماء، ومنع أبدع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما، فذكر أن من جمودة تكونت الأرض، ومن انحلاله تكون الهواء، ومن صفوة

الهواء تكونت النار، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء، ومن الاشتعال الحاصل من الأبخرة تكونت الكواكب، فدارت حول المركز دوران المسبب علىٰ سببه بالشوق الحاصل فيها إليه، ثم قال: وكان ثاليس الملطي إنما تلقىٰ مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التوراة وقال آخرون: كان الأصل أرضًا فحصل الباقي من الأرض بالتلطيف، وزعم إنكسياليس أنه الهواء، وتكون من لطافته النار، ومن كثافته الأرض والماء، وزعم أبوقليطس أنه النار، وتكون الأشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان، وقال آخرون: إنه البخار، وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف، والماء والأرض بالتكثيف، وعن إنكساغورس أنه الخليط الذي لا نهاية له، وهو أجسام غير متناهية، وفيه من كل جنس أجزاء صغار مثلًا فيه أجزاء علىٰ طبيعة الخبز، وأجزاء علىٰ طبيعة اللحم، وتلك الأجزاء متفرقة متحركة، فمهما اجتمع من تلك الأجزاء أجزاء كثيرة متماثلة التأمت وصارت جسمًا، وهذا القائل بنىٰ علىٰ هذا المذهب إنكار المزاج والاستحالة، وقال بالكمون والبروز، وزعم بعض هؤلاء أن ذلك الخليط كان ساكنًا في الأزل، ثم أن الله تعالىٰ حركه فتكون منه هذا العالم، وزعم ديمقراطيس أن أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة، ثم اتفق في تلك الأجزاء أن تصادمت علىٰ وجه خاص، فحصل من تصادمها علىٰ ذلك الوجه هذا العالم علىٰ هذا الشكل، فحدثت السموات والعناصر، ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر، ومنها هذه المركبات ثم، وزعمت الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة.

الفرقة الثانية الذين قالوا: أصل العالم ليس بجسم هم فريقان:

الفرقة الأولىٰ: الحرنانية، وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولي والدهر والخلاء فقالوا: الباري تعالىٰ تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة، ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص، وهو تعالىٰ يعلم الأشياء علمًا تامًّا، وأما النفس فإنه تفيض عنه الحياة فيض النور عن الشمس، لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها، وكان الباري تعالىٰ عالمًا بأن النفس تستميل إلىٰ التعلق بالهيولي وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنسىٰ نفسها، ولما كان من سوس الباري تعالىٰ الحكمة التامة عمد إلىٰ الهيولي بعد تعلق النفس بها، فركبها ضروبًا من التراكيب مثل السماوات والعناصر، وركب أجسام الحيوانات علىٰ الوجه الأكمل، والذي بقي فيها من الفساد؛ فذلك لأنه لا يمكن إزالته، ثم إنه تعالىٰ أفاض علىٰ النفس عقلًا وإدراكًا، وصار ذلك سببًا لتذكرها عالمها وسببًا لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهيولاني لم تنفك عن الآلام، وإذا عرفت النفس ذلك، وعرفت أن لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلىٰ ذلك العالم، وعرجت بعد المفارقة، وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة.

والفرقة الثانية: أصحاب فيثاغورس، وهم الذين قالوا: المبادئ هي الأعداد المتولدة عن الوحدات، قالوا: لأن قوام المركبات بالبسائط، وهي أمور كل واحد منها واحد في نفسه، ثم تلك الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون، فإن كان الأول كانت مركبة؛ لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في

المركبات بل في مبادئها، وإن كان الثاني كان مجرد وحدات، وهي لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها، وإلا لكانت مفتقرة إلىٰ الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلامنا في المبادئ المطلقة هذا خلف، فإذا الوحدات أمور قائمة بأنفسها فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخط، وإن اجتمع خطان حصل السطح، وإن اجتمع سطحان حصل الجسم، فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات، وتوقف جالينوس في الكل.

قال: (**لنا وجوه:**

الأول: أنه لو كانت الأجسام في الأزل لكانت ساكنة، إذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل، والساكن في الأزل لا يتحرك أبدًا؛ لأن سكونه إن كان لذاته امتنع انفكاكه، وإن كان لغيره فذلك الغير لا بد وأن يكون موجبًا، وإلا لم يكن فعله قديمًا واجبًا لذاته أو منتهيًا إليه دفعًا للتسلسل والدور، وحينئذ يلزم دوامه بدوامه فلا يزول أبدًا، فالأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرك أبدًا واللازم باطل، فالملزوم مثله قيل: لو امتنع وجوده في الأزل، لامتنع مطلقًا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنًا، قلنا: الممتنع أزلًا ليس الممتنع لذاته كالحادث اليومي، قيل: المحدد لا مكان له، فلا يكون متحركًا ولا ساكنًا، قلنا: إن سلم فلا شك أنه ذو وضع ومماسة لما في جوفه، فإن بقي علىٰ الوضع والمماسة المتعين له فساكن، وإلا فمتحرك، قيل: الأزل ينافي حركة معينة لا حركات لا أول لها، قلنا: بل الحركة من حيث هي لما سبق، قيل: لم لا يجوز أن يكون السكون مشروطًا بعدم حادث فيزول بحدوثه، قلنا: فينافي حدوثه وجود السكون فيتوقف علىٰ

عدمه، ويلزم الدور، قيل: القدرة علىٰ إيجاد معين قديمة وتنقطع بوجوده فانتقض ما ذكرتم، قلنا: المنقطع التعلق، وهو ليس أمرًا وجوديًّا).

أقول: لما فرغ من تقرير المذاهب، شرع في إقامة الحجة علىٰ أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها، وذكر وجوهًا ثلاثة:

الأول: هو الذي أورده الإمام في تصانيفه، تقريره أن الأجسام محدثة؛ لأنها لو كانت في الأزل لكانت ساكنة فيه، واللازم باطل، فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لو لم تكن ساكنة في الأزل، لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في أنه متحرك أو ساكن؛ وذلك لأن الجسم إن كان مستقرًّا في مكان واحد أكثر من آن واحد، فهو الساكن، وإن لم يستقر كذلك فهو المتحرك، فإذا لم تكن الأجسام ساكنة في الأزل كانت متحركة في الأزل، لكن يمتنع أن تكون متحركة في الأزل، إذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل؛ لأن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره، وحصول أمر بعد فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير، فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والأزل ماهية تقتضي اللامسبوقية بالغير، فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الأزل - منافاة، ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين، فبين الحركة والأزل منافاة، فيمتنع أن تكون الأجسام متحركة في الأزل؛ لامتناع الجمع بين المتنافيين، وإذا امتنع أن تكون الأجسام متحركة في الأزل تعين أن تكون ساكنة في الأزل؛ لضرورة الحصر، وأما بيان بطلان اللازم فلأن الأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرك أبدًا، واللازم ظاهر الفساد، فإنَّا نشاهد الحركة في الأجسام الفلكيات والعنصريات، ولا جسم إلا هذين عند الخصم، ومن أراد

تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الأجسام، أما الملازمة فلأن الساكن في الأزل إن كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه، فلا يتحرك أبدًا، وإن لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره، فذلك الغير الذي يكون علة للسكون لا بد وأن يكون موجبًا.

قوله: وإلا، أي لو لم يكن ذلك الغير موجبًا، لكان مختارًا بالضرورة لا جائز أن يكون مختارًا؛ لأنه لو كان مختارًا لم يكن فعله قديمًا؛ لأن فعل المختار محدث لامتناع إيجاد الموجود والمحدث لا يكون قديمًا، فثبت أن سكون الأجسام في الأزل إذا لم يكن لذاتها لكان للموجب، ولا بد أن يكون الموجب واجبًا أو منتهيًا إلىٰ الواجب؛ لأنه لو لم يكن الموجب واجبًا أو منتهيًا إلىٰ الواجب، يلزم التسلسل أو الدور وهما محالان، فتعين أن يكون واجبًا أو منتهيًا إلىٰ الواجب، وحينئذ يلزم دوام الكون بدوام موجبه الذي هو الواجب، أو ما هو منته إلىٰ الواجب، فلا يزال السكون أبدًا، فالأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرك أبدًا واللازم باطل، فالملزوم مثله، ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركًا أو ساكنًا في الأزل، ثبت أن الجسم يمتنع أن يكون في الأزل، قيل: لو امتنع وجود الجسم في الأزل، لامتنع وجوده مطلقًا؛ لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنًا؛ لأن ما بالذات يستحيل زواله، وإلا لجاز أن يصير الممتنع لذاته واجبًا، والممكن لذاته واجبًا أو ممتنعًا، وتجويز ذلك يفضي إلىٰ انسداد باب إثبات الصانع، لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقًا، فلم يمتنع وجود الجسم في الأزل. قلنا: الممتنع أزلًا ليس الممتنع لذاته، بل الممتنع أزلًا هو الممتنع لأمر غير ذاته، كالحادث اليومي، فإنه ممتنع في الأزل، ولا يكون ممتنعًا لذاته،

فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الأزل امتناعه مطلقًا، فإن قيل: لا نسلم أن الجسم لو لم يكن متحركًا في الأزل لكان ساكنًا في الأزل، فإن الجسم المحدد للجهات لا مكان له، فلا يكون متحركًا ولا ساكنًا، بيان ذلك أن الحركة هو انتقال من مكان إلىٰ مكان، والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد، فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان، فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركًا وبكونه ساكنًا، قلنا: لا نسلم وجود المحدد للجهات، ولئن سلم وجوده، فلا نسلم أنه لا مكان له، فإن المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره، وللمحدد مكان بهذا المعنىٰ، ولئن سلم أن المحدد لا مكان له، فلا شك أنه ذو وضع ومماسة لما في جوفه، فلا يخلو إما أن يبقىٰ الوضع والمماسة المعينان له أو لم يبقيا، فإن بقي الوضع والمماسة المعينان له، فهو ساكن، وإلا أي لم يبق الوضع والمماسة المعينان له، فهو متحرك، فإنَّا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له، وبالحركة أن لا يبقىٰ الوضع والمماسة المعينان له، وعلىٰ هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنًا أو متحركًا علىٰ حصوله في مكان، قيل: لا نسلم أنه يمتنع أن يكون الجسم في الأزل متحركًا قولكم: الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل. قلنا: الأزل ينافي حركة معينة، ولا ينافي حركات لا إلىٰ أول.

قال المصنف: إن ماهية الحركة من حيث هي منافية للأزل؛ لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر تقضي، ومن أمر حصل، فإذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير، وماهية الأزل منافية لهذا المعنىٰ، فالجمع بينهما محال، ولقائل أن يقول: ينبغي أن تبين ماهية الأزل؛ حتىٰ يتبين كونه منافيًا للحركة، وقد فسر بعض المتكلمين الأزل بنفي الأولية،

وفسره بعضهم باستمرار وجوده في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، ولا شك أن كل واحدة من الحركات لا تكون أزلية علىٰ أي تفسير يفسر به الأزل، أما نوع الحركة فلا تكون منافية للأزل.

قوله: ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر تقضي، ومن أمر حصل. قلنا: لا نسلم أن ماهية الحركة مركبة من أمر تقضي ومن أمر حصل، فإن نوع الحركة باق مع الأمر الذي تقضي، ومع الأمر الذي حصل، فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من أمر تقضي ومن أمر حصل، لم تتحقق الحركة مع الأمر المنقضي ومع الأمر الحاصل، فماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام، وأشخاصها لا يمكن، فالتركيب من أمر تقضي ومن أمر حصل يرجع إلىٰ أشخاصها لا إلىٰ أنواعها، فإذا نوعها لا ينافي الأزلية. قيل: لا نسلم أن الجسم لو كان ساكنًا في الأزل لم يتحرك أصلًا.

قوله: لأن سكونه إن كان لذاته امتنع انفكاكه، وإن كان لغيره لا بد وأن يكون ذلك الغير واجبًا أو منتهيًا إلىٰ الواجب، فيلزم دوام السكون بدوامه. قيل: لم لا يجوز أن يكون السكون مشروطًا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث؟ قلنا: فينافي حدوث الحادث وجود السكون؛ لأن نقيض الشرط مناف لوجود المشروط، فيتوقف حدوث الحادث علىٰ عدم السكون، وعدم السكون متوقف علىٰ وجود الحادث، فيلزم الدور. قيل: لا نسلم أن الأزلي لا يعدم، فإن القدرة علىٰ إيجاد معين قديمة، وتنقطع بوجود ذلك المعين، فإن الله تعالىٰ قادر علىٰ إيجاد العالم، فبعد أن وجد ما بقيت تلك القادرية؛ لأن إيجاد الموجود محال، فقد عدم ذلك التعلق الأزلي، فانتقض ما ذكر من الدليل علىٰ أن السكون إذا كان

أزليًّا لا يعدم. قلنا: الموجود في الأزل القدرة، وهي باقية أزلًا وأبدًا، والمنقطع تعلق القدرة، وتعلق القدرة ليس أمرًا وجوديًّا.

قال: **(الثاني: الأجسام ممكنة؛ لأنها مركبة ومتعددة، فلها سبب، وذلك السبب لا يكون موجبًا، وإلا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته وهو محال، فيكون مختارًا، وكل ما له سبب مختار فهو محدث، لا يقال: لم لا يجوز أن يوجد الموجب جسمًا متحركًا علىٰ سبيل الدوام، ويكون تحركه شرطًا لهذه الحوادث والتغيرات؛ لأن وجود هذه الحوادث إن توقف علىٰ وجود حركة، وتلك علىٰ أخرىٰ، لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعًا وطبعًا، وهو محال، وإن توقف علىٰ عدمها بعد وجودها، كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث، فيلزم من دوامه دوامه)**.

أقول: الوجه الثاني من الوجوه الدالة علىٰ أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها - هو أن الأجسام ممكنة لوجهين:

أحدهما: أن الأجسام مركبة، وكل مركب ممكن، أما الصغرىٰ فلأنها مركبة إما من الهيولي والصورة، وإما من الجواهر المفردة، وأما الكبرىٰ فلأن كل مركب مفتقر إلىٰ أجزائه التي هي غيره، وكل مفتقر إلىٰ الغير ممكن.

وثانيهما: أن الأجسام متعددة؛ لأن كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه كالعنصريات، أو من جنسه كالفلكيات، وكل متعدد ممكن؛ لأن تعدد الجسم يستلزم اختلافها، ولا يكون اختلافها لذاتها، بل يكون اختلافها بعلل أخرىٰ غير ذاتها، فتكون ممكنة، فثبت أن الأجسام

ممكنة، وكل ممكن له سبب، فالأجسام لها سبب، وذلك السبب لا يكون موجبًا؛ لأن سبب الأجسام لو كان موجبًا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بسبب دوام ذاته، وهو محال، أما أنه لو كان موجبًا، لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط، فلأن ذلك السبب الموجب إما حادث أو قديم، فإن كان حادثًا يلزم حدوث الأجسام، وهو المطلوب، وإن كان قديمًا يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط، ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط، وهلم جرًّا؛ لوجوب دوام المعلول بدوام علته، وأما أنه محال؛ فلأن كثيرًا من الموجودات حادث غير دائم، فثبت أن سبب الأجسام لا يكون موجبًا، فتعين أن يكون سبب الأجسام مختارًا، وكل ما له سبب مختار فهو حادث؛ لما عرفت أن فعل المختار يمتنع أن يكون قديمًا، لا يقال: لم لا يجوز أن يكون السبب الموجب يوجد جسمًا متحركًا علىٰ سبيل الدوام، ويكون تحركه شرطًا لهذه الحوادث والتغيرات، فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط، فإن بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثًا غير دائم بدوامه؛ لأن شرط وجوده الحركة المقتضية المتجددة التي لا دوام لها؛ لأنَّا نقول: وجود هذه الحوادث إن توقف علىٰ وجود حركة، وتلك الحركة علىٰ وجود حركة أخرىٰ، وهلم جرًّا إلىٰ غير النهاية، لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعًا وطبعًا في الوجود معًا، وهو محال، وإن توقف وجود هذه الحوادث علىٰ عدم حركة بعد وجودها، كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث، فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث، ولقائل أن يقول: تحرك الجسم دائمًا يقتضي تلاحق أشخاص الحركة متعاقبة لا أول لها،

وكل سابق معد للاحق، ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معًا، بل يقتضي وجود الحركات المتعاقبة علىٰ سبيل التعاقب، وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث، والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها، فيبقىٰ بعض الحوادث بعد عدم معده، وبعضها يتوقف بقاؤها علىٰ معده، فينتفي بانتفاء معده.

قال: **(الثالث: الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والأول بين، والثاني مبرهن في الباب الأول من الكتاب الثاني)**.

أقول: الوجه الثالث من الوجوه الدالة علىٰ أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها - هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين، وصورتها: أن كل جسم لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهي مشتملة علىٰ أربع دعاوىٰ، وهي إثبات الحوادث، وامتناع خلو الجسم منها، ووجوب سبق العدم علىٰ مجموعها، ووجوب سبق العدم علىٰ ما يمتنع أن ينفك عما يجب أن يسبق عليه العدم، وصغرىٰ القياس مشتملة علىٰ دعوتين من الدعاوىٰ الأربع، وهما الأولىٰ والثانية، وكبراه مشتملة علىٰ الأخريين.

قال المصنف: والأول بين، أي الصغرىٰ بينة، فإن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والأوضاع حادثة، والأجسام لا تخلو عنها.
قوله: والثاني مبرهن، أي الكبرىٰ مبرهنة في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الأول من الكتاب الثاني.

قال: **(احتج المخالف بوجوه:**

الأول: أنها لو كانت محدثة، لكان تخصيص إحداثها بالوقت المعين بلا مخصص، وهو محال.

الثاني: أن كل حادث فله مادة، فالمادة قديمة دفعًا للتسلسل، وهي لا تخلو عن الصورة، فالصورة أيضًا قديمة، فالجسم قديم.

الثالث: الزمان قديم، وإلا لكان عدمه قبل وجوه قبلية لا تتحقق إلا بزمان، فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف، وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم، فيكون الجسم قديمًا.

وأجيب عن الأول بأن المخصص هو الإرادة، وعن الثاني والثالث بأن مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة، واعلم أن صحة الفناء عليها متفرعة علىٰ حدوثها، والكرامية وإن اعترفوا بحدوثها قالوا: إنها أبدية، إذ لو عدمت فعدمها إما أن يكون بإعدام فاعل، أو بطريان ضد، أو بزوال شرط، والكل محال، وقد سبق الكلام فيه تقريرًا وجوابًا).

أقول: احتج المخالف أي القائل بأن الأجسام قديمة بأنها لو كانت محدثة لكان تخصيص أحداثها بالوقت المعين بلا مخصص، واللازم محال، فالملزوم مثله، بيان الملازمة أن الأجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر، فلا يخلو إما أن يكون ذلك المؤثر قديمًا أو محدثًا، والثاني لا يخلو إما أن ينتهي إلىٰ مؤثر قديم أو لا، والثاني محال، وألا يلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال، فتعين أن يكون لها مؤثر قديم أو محدث ينتهي إلىٰ مؤثر قديم، وعلىٰ التقديرين لا بد من مؤثر قديم، فذلك المؤثر القديم لا يخلو إما أن يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرًا في آثاره حاصلًا في الأزل أو لا، فإن كان الثاني فيتوقف علىٰ حادث له مؤثر، فننقل الكلام إليه فنقول: لا يخلو إما أن ينتهي إلىٰ مؤثر

قديم أو لا، فإن كان الثاني يلزم الدور أو التسلسل المحالان، وإن كان الأول فتأثير ذلك المؤثر في الحادث إما أن يتوقف علىٰ شرط حادث أو لا، فإن كان الثاني يلزم قدمه، وإن كان الأول ننقل الكلام إليه ويلزم القدم أو التسلسل في حوادث لا إلىٰ أول، وهو محال، وإن كان الأول فلا يخلو إما أن يجب مع حصوله حصول آثاره أو لا، فإن كان الأول يلزم قدم آثاره، فيلزم قدم الأجسام، هذا خلف، وهو المدعي، وإما أن لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الآثار جائز، فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار، وتارة مع عدمها، فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر إما أن يتوقف علىٰ اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولىٰ بوجود ذلك الأثر، فيكون ذلك المخصص معتبرًا في المؤثرية، وهو ما كان حاصلًا قبل ذلك، فإذا كان ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلًا في الأزل، والتقدير بخلافه هذا خلف، وإن لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر علىٰ اختصاصه بأمر ما لأجله، كان هو أولىٰ بوجود ذلك الأثر، كان تخصيص الأحداث بذلك الوقت المعين تخصيصًا بلا مخصص.

الثاني: أن الأجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة؛ لأن الأجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود، والإمكان يستدعي محلًّا ثابتًا؛ لأنه ثابت، وذلك المحل لا يكون نفس الأجسام ولا أمرًا مباينًا لها، بل مقارنًا لها، وهو المادة، والمادة قديمة؛ لأن المادة لو كانت حادثة وكل حادث له مادة، فللمادة مادة أخرىٰ، ويلزم التسلسل،

فثبت أن المادة قديمة، والمادة لا تخلو عن الصورة، فالصورة أيضًا قديمة، فالجسم قديم.

الثالث: الزمان قديم؛ لأنه لو كان حادثًا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق إلا بزمان، فيكون قبل وجود الزمان زمان، هذا خلف، والزمان مقدار الحركة، فتكون الحركة أيضًا قديمة، والحركة قائمة بالجسم، فيكون الجسم قديمًا.

وأجيب عن الأول بأن المخصص تعلق إرادة الله تعالىٰ بإحداثه في ذلك الوقت، فإن قيل: تعلق إرادة الله تعالىٰ بإحداثه في ذلك الوقت يفتقر إلىٰ مرجح آخر، فإنه يمكن تعلق الإرادة بإيجاده في غير ذلك الوقت؛ لأنه لو لم يمكن تعلق إرادة الله تعالىٰ بإيجاده في غير ذلك الوقت، لكان الله موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل.

أجيب: بأن تعلق إرادة الله تعالىٰ بإيجاده في ذلك الوقت واجب، فيستغني عن المرجح.

قوله: لو كان واجبًا لكان الله موجبًا بالذات.

قلنا: لا نسلم أنه إذا كان تعلق الإرادة واجبًا يلزم أن يكون الله موجبًا بالذات، وإنما يلزم ذلك لو كان واجبًا بذاته تعالىٰ، وأما إذا كان واجبًا بالإرادة فلا، فإن قيل: تخصيص الأحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات، وهذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث.

أجيب: بأن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة، ولا تمايز بينها إلا في الوهم، وإنما يبتدئ وجود الزمان مع أول وجود العالم، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلًا.

وأجيب عن الثاني والثالث: بأن مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة، وقد سبق الإشارة إلىٰ فساد جميع مقدمات الدليل.

واعلم أن صحة الفناء علىٰ الأجسام متفرعة علىٰ حدوثها، فإن ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها، وإلا فلا، والكرامية وإن اعترفوا بحدوث الأجسام قالوا: إنها أبدية، إذ لو عدمت الأجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها إما أن يكون بإعدام فاعل معدم، أو بطريان ضد، أو زوال شرط، والثلاثة باطلة، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال، وقد سبق الكلام فيه تقريرًا وجوابًا، ولا بأس بإعادته وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يعدم بالإعدام؛ لأن الإعدام إن كان أمرًا وجوديًّا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، وإلا لكان الوجود عين العدم، بل غايته أنه يقتضي عدم الجوهر، فيكون ذلك إعدامًا بالضد، فيكون هو الأمر الثاني لا الأول، وإن لم يكن وجوديًّا كان عدمًا محضًا، فيمتنع إسناده إلىٰ المؤثر؛ لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال: لم يفعل البتة، وبين أن يقال: فعل العدم، وإلا فيكون أحد العدمين مخالفًا للثاني، فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت، فيكون للعدم ثبوت، هذا خلف، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يعدم بحدوث الضد لوجهين:

أحدهما: أن حدوث الضد يتوقف علىٰ انتفاء الضد الآخر، فلو كان انتفاء الضد الآخر معللًا بحدوث هذا الضد، لزم الدور، وهو محال.

وثانيهما: أن التضاد حاصل من الجانبين، فليس انتفاء أحدهما بالآخر أولىٰ من العكس، فإما أن ينتفي كل واحد منهما بالآخر، وهو محال؛ لأن المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر، والمؤثر حاصل مع الأثر، فلو حصل العدمان معًا لحصل الوجودان معًا، فيكونان موجودين معدومين معًا وهو محال، أو لا ينتفي واحد منهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدين، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون لزوال شرط؛ لأن ذلك الشرط لا يكون إلا عرضًا، فيكون الجوهر محتاجًا إلىٰ العرض، وكان ذلك العرض محتاجًا إلىٰ الجوهر، فيلزم الدور، وهو محال.

أجيب: بأنه لم لا يجوز أن يعدم بإعدام الفاعل؟

قوله: الإعدام إما أن يكون أمرًا وجوديًّا، أو لا يكون، قلنا: هذا يقتضي أن لا يعدم الشيء البتة؛ لأنه يقال: إذا عدم الشيء فهل تجدد أمر أم لم يتجدد، فإن لم يتجدد أمر، فهو لم يعدم، وإن تجدد فالمتجدد عدم أو وجود لا جائز أن يكون عدمًا؛ لأنه لا فرق بين أن يقال: لم يتجدد وبين أن يقال: تجدد العدم، وإلا فأحد العدمين يخالف الآخر، وهو محال، وإن كان وجودًا كان ذلك حدوثًا لوجود آخر عدمًا للموجود الأول، سلمنا فساد هذا القسم، فلم لا يجوز أن يفنىٰ بحدوث الضد؟ وقوله: في الوجه الأول حدوث الحادث يتوقف علىٰ عدم الباقي. قلنا: لا نسلم، فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة، وإن امتنع انفكاكها عن المعلول، لكن لا حاجة لها إلىٰ المعلول.

قوله: في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين. قلنا: لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوىٰ لحدوثه، وإن كنَّا لا نعرف لمية كون

الحدوث سببًا للقوة، سلمنا فساد هذا القسم، لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط، وبيانه أن العرض لا يبقىٰ والجوهر ممتنع الخلو عنه، وإذا لم يخلق الله تعالىٰ العرض انتفىٰ الجوهر.

قوله: إنه يلزم الدور. قلنا: لم لا يجوز أن يقال: الجوهر والعرض متلازمان، وإن لم يكن أحدهما محتاجًا إلىٰ الآخر كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين عدم الآخر. هذا ما قاله الإمام في المحصل.

قال صاحب تلخيص المحصل: فيه مذهب الكرامية أن العالم محدث وممتنع الفناء، وإليه ذهب الجاحظ، وقالت الأشعرية وأبو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلًا.

وقال أبو هاشم: إنما يعرف ذلك بالسمع، ثم إن الأشعرية قالوا إنه يفنىٰ من جهة أن الله تعالىٰ لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجواهر إلىٰ وجودها، وأما القاضي أبو بكر فقال في بعض المواضع: إن تلك الأعراض هي الأكوان، وقال في بعض المواضع: إن الفاعل المختار يفنىٰ بلا واسطة، وبمثله قال محمود الخياط، وقال في موضع آخر: إن الجوهر يحتاج إلىٰ نوع من كل جنس من أجناس الأعراض، فإذا لم يخلق أي نوع كان انعدم الجوهر، وقال إمام الحرمين بمثل ذلك، وقال بعضهم: إذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر، وبه قال الكعبي.

وقال أبو الهذيل كما أنه قال: كن. فكان، يقول: افن. فيفنىٰ.

وقال أبو علي وأبو هاشم: إن الله يخلق الفناء، وهو عرض، فيفنىٰ جميع الأجسام، وهو لا يبقىٰ، وأبو علي يقول: إنه يخلق لكل جوهر فناء، والباقون قالوا بأن فناء واحدًا يكفي لإفناء الكل. فهذه مذاهبهم،

وقول الإمام في الإعدام: إنه باطل؛ لأنه لا فرق بين أن يقال: لم يفعل البتة، وبين أن يقال: فعل العدم ليس بشيء؛ وذلك لأن الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر، فإن القول بأن لم يفعل حكم بالاستمرار علىٰ ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل، والقول بأنه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد أن لم يكن، وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون بانتسابهما إلىٰ وجودين، أو بانتساب أحدهما دون الآخر.

قوله: وجواب الوجه الثاني من إبطال الإعدام بطريان الضد، وهو أن التضاد حاصل من الجانبين علىٰ السواء بتجويز كون الحادث أقوىٰ، وإن كمالًا نعرف لميته ليس بجواب، والجواب ما بيناه من كون الحادث أقوىٰ لترجح الموجد علىٰ المنفي، وأما إبطال الإعدام بسبب انتفاء الشرط، وأن الشرط لا يكون إلا عرضًا فدعوىٰ مجردة، فإن من الجائز أن يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطًا في إيجاد الأعراض فيه، وأيضًا يجوز أن يكون الشرط لا جوهرًا ولا عرضًا بل أمرًا عدميًّا، وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الأمر يقتضي انعدام المشروط وبيان الإمام كون العرض شرطًا في الإعدام بأن العرض لا يبقىٰ، والجوهر ممتنع الخلو عنه، فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم؛ لأن الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة، وأما التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر إلىٰ العرض فباطل؛ لأن الدور إنما يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجًا إلىٰ المحتاج فيما يحتاج إليه فيه، وهاهنا ليس كذلك، فإن احتياج الجوهر إلىٰ عرض ما لا بعينه لا إلىٰ عرض معين، والعرض المعين يحتاج إلىٰ جسم بعينه، فلا يلزم منه الدور، وجواب الإمام بتجويز التلازم من غير احتياج

لأحدهما إلىٰ الآخر ليس بمفيد هاهنا، فإن العرض محتاج في وجوده إلىٰ الجسم والتلازم، وإن كان باحتياج كل واحد من المتلازمين إلىٰ عين الآخر محالًا، لكنه من غير احتياج أحدهما إلىٰ الآخر، أو إلىٰ ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول، فإن ذلك يكون مصاحبة اتفاقية، وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك، فإيراد المثال بالمتضايفين علىٰ الوجه المشهور غير صحيح، فإن إضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود إلىٰ ذات الآخر لا إلىٰ إضافته، ومعلولًا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما إلىٰ علة الآخر، فليس منهما عدم الاحتياج مطلقًا من غير لزوم الدور.

قال: (**الخامس: في تناهي الأجسام الأبعاد الموجودة متناهية، سواء فرضت في خلاء أو ملاء، خلافًا للهند لنا أنَّا لو فرضنا خطًّا غير متناه وخطًّا متناهيًا موازيًا للأول، فإذا مال إلىٰ المسامتة، فلا بد من نقطة تكون أول نقطة المسامتة، ويكون الخط منقطعًا بها، وإلا لكان أول المسامتة مع ما فوقها، فيكون غير المتناهي متناهيًا، هذا خلف، واحتجوا بأن كل جسم فما وراءه متميز مشار إليه حسًّا؛ لأن ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله، وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم أو جسماني، فثبت أن ما وراء كل جسم جسم آخر لا إلىٰ نهاية، ومنع بأن التميز وهو محض ليس بثبت**).

أقول: المبحث الخامس في تناهي الأجسام الأبعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاء أو في ملاء، خلافًا لحكماء الهند لنا أنَّا إذا فرضنا خطًّا غير متناه وفرضنا خطًّا آخر متناهيًا موازيًا للأول، فإذا مال الخط المتناهي من الموازاة إلىٰ المسامتة، فلا بد من نقطة تكون أول نقطة المسامتة، فيكون الخط الذي فرض غير متناه منقطعًا بتلك

النقطة التي فرض أنها أول نقطة المسامتة؛ لأن الخط الذي فرض أنه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة، لكان وراء تلك النقطة التي فرض أنها أول نقطة المسامتة شيء من الخط، فتكون أول المسامتة مع ما فوقها؛ لأن المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية، فما فرضناه أنه أول نقطة المسامتة لا يكون أول نقطة المسامتة، هذا خلف، فتعين أن ينقطع الخط بتلك النقطة، فيكون الخط الذي فرضناه غير متناهٍ متناهيًا، هذا خلف، واحتج الهند بأن كل جسم فما وراءه متميز مشار إليه حسًّا؛ لأن العقل الصريح يشهد بأن الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي، وكل ما كان كذلك لم يكن عدمًا محضًا؛ لأن العدم المحض لا خصوصية فيه، ولا تحقق فيه، فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودًا؟ ولا شك أن يكون مشارًا إليه إشارة حسية فيكون جسمًا أو جسمانيًّا، والجسماني لا ينفك عن الجسم، فثبت أن ما وراء كل جسم جسم آخر لا إلىٰ نهاية، ومنع بأن خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب، وأن الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل، فالتميز وهم محض ليس يثبت، فإن الحكم بأن التميز في الخارج كاذب، فإن ما لا وجود له أصلًا لا امتياز فيه أصلًا.

قال: (**الفصل الثاني: في المفارقات، وفيه مباحث:**

الأول: في أقسامها. الجواهر الغائبة إما أن تكون مؤثرة في الأجسام أو مدبرة لها، أو لا مؤثرة ولا مدبرة، والأول هو العقول والملأ الأعلىٰ، والثاني ينقسم إلىٰ علوية تدير الأجرام العلوية، وهي النفوس الفلكية والملائكة السماوية، وسفلية تدير عالم العناصر، وهي إما أن تكون مدبرة للبسائط وأنواع الكائنات، وهم يسمون ملائكة الأرض،

وإليهم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه، وقال: «جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الأمطار وملك الأرزاق» وإما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية، وتسمىٰ نفوسًا أرضية كالنفوس الناطقة، والثالث ينقسم إلىٰ خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون، وشرير بالذات وهم الشياطين، ومستعد للخير والشر وهم الجن، وظاهر كلام الحكماء أن الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الأبدان، وأكثر المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة قالوا: الملائكة والجن والشياطين أجسام لطيفة قادرة علىٰ التشكل بأشكال مختلفة. هذا ما استنبطته من فوائد الأنبياء، والتقطته من فرائد الحكماء، وإحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال، كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾).

أقول: لما فرغ من الفصل الأول في الأجسام، شرع في الفصل الثاني في المفارقات، وذكر فيه سبعة مباحث:

الأول: في أقسامها.

الثاني: في العقول.

الثالث: في النفوس الفلكية.

الرابع: في تجرد النفوس الناطقة.

الخامس: في حدوث النفس.

السادس: في كيفية تعلق النفس بالبدن.

السابع: في بقاء النفس.

المبحث الأول: في أقسام الجواهر المفارقة عن المادة، أي التي ليست بجسم ولا جسماني. الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية إما أن تكون مؤثرة في الأجسام أو مدبرة للأجسام، أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها، والأول أي الجواهر الغائبة المؤثرة في الأجسام هي العقول السماوية والملأ الأعلىٰ في عرف حملة الشرع.

والثاني أي الجواهر الغائبة المدبرة للأجسام تنقسم إلىٰ علوية تدبر الأجرام العلوية أي الفلكية، وهي النفوس الفلكية عند الحكماء، والملائكة السماوية عند أهل الشرع، وإلىٰ سفلية تدبر عالم العناصر، وهي إما أن تكون مدبرة للبسائط الأربعة العنصرية النار والهواء والأرض والماء وأنواع الكائنات، وهم يسمون ملائكة الأرض، وإليهم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال: «جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الأمطار وملك الأرزاق» وإما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية، وتسمىٰ نفوسًا أرضية كالنفوس الناطقة، والثالث الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الأجسام ولا مدبرة لها تنقسم إلىٰ خير بالذات، وهم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع، وإلىٰ شرير بالذات وهم الشياطين، وإلىٰ مستعد للخير والشر وهم الجن، فظاهر كلام الحكماء أن الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للأبدان إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب إلىٰ ما يشاكلها من النفوس البشرية، فيتعلق ضربًا من التعلق بأبدانها وتعاونها علىٰ أفعال الشر، فذاك هو الشيطان، وإن خيرة كان الأمر بالعكس، وأكثر المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة كما أشير إليه في الفصل الأول من الباب الأول من الكتاب الأول قالوا: الملائكة والجن والشياطين أجسام لطيفة قادرة علىٰ

التشكُّل بأشكال مختلفة، وأوائل المعتزلة أنكروها؛ لأنها إن كانت لطيفة وجب أن لا تكون قوية علىٰ شيء من الأفعال، وأن يفسد تراكيبها بأدنىٰ سبب، وإن كانت كثيفة وجب أن نشاهدها، وإلا لأمكن أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها.

وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنىٰ عدم اللون، لا بمعنىٰ رقة القوام، ولئن سلم أنها كثيفة لكن لا نسلم أنه يجب أن نراها؛ لأن رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب، ونقل عن المعتزلة أنهم قالوا: الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع، ومختلفون باختلاف أفعالهم، أما الذين لا يفعلون إلا الخير فهم الملائكة، وأما الذين لا يفعلون إلا الشر فهم الشياطين، وأما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن، ولذلك عد إبليس تارة في الملائكة، وتارة في الجن.

قال المصنف: هذا التقسيم الذي ذكرته علىٰ الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الأنبياء، والتقطته من فرائد الحكماء، وإحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال، كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾.

قال: **(الثاني في العقول قال الحكماء: هم أعظم الملائكة وأول المبدعات كما روي عنه** عليه السلام**: «أول ما خلق الله تعالىٰ العقل»، وأقوىٰ ما استدلوا به عليه وجهان:**

الأول: أن الموجد القريب للأفلاك ليس الباري تعالىٰ، فإنه واحد، والواحد لا يصدر عنه المركب ولا جسم آخر؛ لأنه إن أحاط بها لزم تقدم وجوده علىٰ وجودها المقارن لعدم الخلاء، فيكون الخلاء ممكنًا

لذاته وهو محال، وإن أحاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف، ولأن الجسم إنما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة إليه، فلا يؤثر في الهيولي ولا في الصورة، إذ ليس للهيولي وضع قبل الصورة، ولا لها تعين قبل الهيولي، فلا يؤثر في الجسم، ولا ما يتوقف فعله علىٰ الجسم، فالموجد لها جوهر مجرد يستغني عن الأداة، وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالىٰ أولًا ليس العرض؛ لأنه لا يتقدم علىٰ الجوهر والصادر أولًا علة لما عداه من الممكنات، فيكون العرض علة للجوهر المتقدم عليه، وهو محال، ولا جسمًا؛ لأنه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا هيولي ولا صورة ولا لتقدم إحداهما علىٰ الأخرىٰ، ولأن الهيولي قابلة للصورة، فلا تكون علة فاعلة لها، وتعين الصورة مستفاد عن الهيولي، فلا يصدر الهيولي عنها، ولا ما يتوقف فعله علىٰ جسم فهو عقل وله وجود من المبدإ الأول ووجوب النظر إليه وإمكان من ذاته، فيكون بذلك سببًا لعقل آخر ونفس وفلك، ويصدر من العقل الثاني علىٰ هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفسه وهلم جرًّا إلىٰ العقل العاشر المسمىٰ بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ﴾ المؤثر في عالم العناصر المفيض لأرواح البشر والقلم يشبه أن يكون العقل الأول؛ لقوله ﷺ: «أول ما خلق الله تعالىٰ القلم، فقال: اكتب. فقال: ما أكتب؟ فقال: القدر، ما كان، وما هو كائن إلىٰ الأبد. واللوح هو الخلق الثاني» ويشبه أن يكون العرش أو متصلًا به؛ لقوله ﷺ: «ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش».

أقول: المبحث الثاني في العقول، أي الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الأجسام، قال الحكماء: العقول هم أعظم الملائكة، وأول

المبدعات، وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم زماني كما روي عن النبي ﷺ قال: «أول ما خلق الله العقل»، وأقوىٰ ما استدل الحكماء به علىٰ وجود العقل وجهان:

الأول: أن الأفلاك ممكنة؛ لأنها مركبة، وكل مركب ممكن، والموجود الممكن له موجد قريب، أي الذي لا يكون بينه وبين المعلول واسطة، والموجد القريب للأفلاك لا يكون الباري تعالىٰ؛ لأنه واحد حقيقي، والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم؛ لأن الجسم مركب، والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب، ولا يجوز أن يكون الموجد القريب للأفلاك جسمًا آخر؛ لأن الجسم الآخر إن أحاط بالأفلاك لتقدم وجوده علىٰ وجود الأفلاك؛ لأن المحيط الذي هو علة يجب أن يكون متقدمًا بالوجود والوجوب علىٰ وجود المحاط ووجوبه، ووجود المحاط وعدم الخلاء في باطن المحيط متقارنان، فإن عدم الخلاء داخل المحيط أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحاط، بحيث لا يتصور انفكاكه عنه، فيكون عدم الخلاء الذي هو مع المحاط المتأخر عن المحيط متأخرًا عن المحيط، فإذا اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول إمكان وجود؛ لأن تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب علىٰ تشخص المعلول، وأما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلاء واجبًا مع وجوب المحيط، أو غير واجب مع وجوبه، فإن كان واجبًا مع وجوبه كان الملأ المحاط واجبًا مع وجوب المحيط؛ لأن عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود الملإ المحاط، لكن قد بيَّنا أن الملأ المحاط لا يكون واجبًا مع وجوب المحيط، فيلزم أن يكون عدم الخلاء داخل المحيط أيضًا غير

واجب مع وجوب المحيط، فيكون عدم الخلاء ممكنًا مع وجوب المحيط، فيكون الخلاء ممكنًا لذاته، وهو محال؛ لما تبين أن الخلاء ممتنع لذاته، وإن كان الجسم الآخر الذي هو موجد قريب للأفلاك أحاطت الأفلاك به، لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم، وهو محال، فإن الوهم لا يذهب إلىٰ أن الأشرف والأقوىٰ والأعظم معلل بالخسيس الضعيف الصغير، ولأن الجسم مطلقًا لا يجوز أن يكون علة لجسم آخر سواء كان أحدهما محيطًا بالآخر أو لا؛ وذلك لأن الجسم إنما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة إليه؛ وذلك لأن الجسم يفعل بصورته؛ لأن الجسم إنما يكون فاعلًا من حيث هو موجود بالفعل، فإن ما لا يكون موجودًا بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلًا، ولا يكون الجسم موجودًا بالفعل إلا بصورته؛ لأن المادة إنما يكون الجسم موجودًا بها بالقوة، والفعل الصادر عن صورة الجسم إنما يصدر عنها بمشاركة الوضع؛ لأن الصورة إنما تقوم بمادتها، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة، فيكون بمشاركة الوضع، ولذلك فإن النار لا تسخن أي شيء اتفق، بل ما كان ملاقيًا بجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة إليها، وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلًا بجرمها فإذًا الجسم إنما يؤثر بصورته في قابل له وضع بالنسبة إليه، فإن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلًا لما لا وضع له، وإلا لكان فاعلًا من غير مشاركة الوضع، وما يكون علة لجسم يجب أن يكون علة لجزأيه أي المادة والصورة أولًا، فلو كان الجسم علة للجسم يلزم أن يكون أولًا علة لجزأيه الهيولي والصورة، ولا يؤثر الجسم في الهيولي ولا في الصورة، إذ ليس للهيولي وضع قبل الصورة ولا الصورة تعين قبل الهيولي فإن الهيولي والصورة قبل الإيجاد

لا وجود لهما فضلًا عن أن يكون لهما وضع لا يؤثر الجسم في الجسم، ولا يكون الموجد القريب للأفلاك ما يتوقف فعله علىٰ الجسم أعني النفس ولا الصورة ولا الأعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا، وكذلك الهيولي لا تكون موجدة للأفلاك، فالموجد للأفلاك جوهر عقلي مجرد يستغني عن الأداة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالىٰ أولًا لا يكون إلا واحدًا بسيطًا؛ لأنه تعالىٰ واحد من جميع الجهات، فالصادر عنه أولًا لا يكون إلا واحدًا بسيطًا، ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض؛ لأنه يتقدم علىٰ الجوهر، والصادر عنه أولًا علة لما عداه من الممكنات، ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر جسمًا؛ لأن الصادر الأول علة لما عداه من الممكنات، والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق، ولا يجوز أن يكون الصادر الأول هيوليًّا ولا صورة؛ لأنه لو كان الصادر الأول إحداهما، لكان إحداهما علة للأخرىٰ، أو واسطة مطلقة للأخرىٰ، واللازم باطل، وإلا يلزم تقدم إحداهما علىٰ الأخرىٰ بالشخص، وليس كذلك، ولأن الهيولي قابلة للصورة، فلا تكون علة فاعلة لها، وتعين الصورة مستفاد من الهيولي، فتكون الهيولي متقدمة علىٰ تعين الصورة، وفاعلية الصورة موقوفة علىٰ تعينها، فلا تصدر الهيولي عن الصورة، وإلا يلزم أن يتقدم تعين الصورة علىٰ الهيولي المتقدمة عليه، ولا يجوز أن يكون الصادر الأول ما يتوقف فعله علىٰ الجسم أعني النفس؛ لأن فعل النفس موقوف علىٰ الجسم، فلو كان الصادر الأول النفس، لكان سابقًا علىٰ الجسم في تأثيره؛ لأن الصادر الأول علة لما عداه، ولا يجوز أن تكون سابقة في تأثيرها علىٰ الجسم، إذ لا سبق للمشروط في تأثيره بما فرض لاحقًا، أعني الجسم، فالصادر الأول هو العقل؛ لأن الصادر الأول هو ممكن، والممكن إما

عرض وإما جوهر، والجوهر إما جسم أو هيولي أو صورة أو نفس أو عقل، وإذا بطل أن يكون الصادر الأول ما عدا العقل، تعين أن يكون هو العقل، وهما ضعيفان، أما الأول فلا نسلم أن الخلاء ممتنع لذاته؛ لأنه لو كان الخلاء ممتنعًا لذاته، لكان عدم الخلاء واجبًا لذاته، واللازم باطل، فإن كون عدم الخلاء واجبًا لذاته ينافي كون ما معه، أعني وجود المحاط واجبًا بغيره، ولقائل أن يقول: إن أردتم بقولكم أن كون عدم الخلاء واجبًا لذاته ينافي كون ما معه أعني المحاط واجبًا بغيره أنه ينافي كونه واجبًا بغيره الذي هو المحيط، فمسلم، لكن لا يلزم من هذا انتفاء الأول من المتنافيين؛ لجواز أن يكون صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين، وهو أن يكون المحاط واجبًا لغيره الذي هو المحيط، وانتفاء هذا لا يوجب أن لا يكون المحاط واجبًا لغيره؛ لجواز أن يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط، لا بانتفاء وجوبه بالغير، فإن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، وإن أردتم بقولكم: إن كون عدم الخلاء واجبًا لذاته، ينافي كون ما معه، أعني المحاط واجبًا بغيره أنه ينافي كونه واجبًا بغيره مطلقًا، فلا نسلم المنافاة بينهما، فإن وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم إمكان الخلاء إذا لم يكن المحيط علة للمحاط، فإن الخلاء لا ينفرض بارتفاع المحاط مطلقًا، بل إنما ينفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملاء بأن يفرض محيط لا حشو له لينفرض الأبعاد التي هي الخلاء، فإن العدم المحض ليس بخلاء، وإذا لم يكن إمكان الخلاء لازمًا لوجوب المحاط بالغير، لم يكن امتناعه بالذات منافيًا لوجوبه بالغير، وقولنا: الخلاء ممتنع لذاته، ليس معناه أن للخلاء ذاتًا يقتضي امتناعه، بل معناه أن تصوره يقتضي امتناعه، ولا يتصور الخلاء إلا بأن ينفرض محيط لا حشو له لينفرض الأبعاد، فيتصور منه

الخلاء، والحق أنه يجوز أن يصدر الجسم من الله تعالىٰ؛ لأنه فاعل مختار -كما سنبين- فيجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد، وأما الثاني فكذلك؛ لأنه لا يلزم أن يكون الصادر الأول هو العقل؛ لأنه فاعل مختار، ثم قالوا: للعقل وجود من المبدإ الأول زائد علىٰ ماهيته، ووجوب بالنظر إليه وإمكان من ذاته وتعقل لمبدئه وتعقل لذاته، ففيه ست جهات: ماهية وإمكان ووجود ووجوب وتعقل للمبدإ وتعقل لذاته، فيكون بذلك سببًا لعقل آخر ونفس وفلك مشتمِل علىٰ مادة وصورة جسمية وصورة نوعية، ويصدر من العقل الثاني علىٰ هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية، وهلم جرًّا إلىٰ العقل العاشر المسمىٰ بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾، والعقل الفعال هو المؤثر في العالم العنصري المفيض لأرواح البشر، والقلم يشبه أن يكون هو العقل الأول؛ لقوله ﷺ: «أول ما خلق الله القلم فقال الله تعالىٰ: اكتب. فقال: ما أكتب؟ فقال: القدر ما كان وما هو كائن إلىٰ الأبد. واللوح هو الخلق الثاني» ويشبه أن يكون العرش أو متصلًا بالعرش؛ لقوله عليه السلام: «**ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش**».

قال: (**فرع: لما كانت العقول مجردة، لم تكن حادثة ولا فاسدة، وكانت منحصرة أنواعها وأشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذاهبهم أن مقابل هذه الأمور لا يكون إلا لما له مادة، وكانت عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات؛ لما سيأتي تقريرها**).

أقول: هذا فرع علىٰ وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة، وكانت العقول منحصرة أنواعها في أشخاصها

جامعة لكمالاتها بالفعل؛ لما سبق من مذهب الحكماء أن مقابل هذه الأمور الأربعة أي الحدوث والفساد وبعد الوجود وتعدد أشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل، لا يكون إلا لما له مادة، فإن مذهبهم أن الحادث مادي، وأن ما يفسد بعد الوجود مادي، وأن كل نوع له أشخاص كثيرة مادي، وأن ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل مادي، وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات -كما سيأتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل-.

قال: (**الثالث: في النفوس الفلكية احتجوا بأن حركات الأفلاك غير طبيعية، وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع، ولا قسرية؛ لأن القسر إنما يكون علىٰ خلاف الطبع، ويكون علىٰ موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء، فهي إذن إرادية، فلها محركات مدركة إما متخيلة وإما عاقلة، والأول باطل؛ لأن التخيُّل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية علىٰ نظام واحد، فهي إذن عاقلة، وكل عاقل مجرد؛ لما سنذكره، فثبت أن محركات الأفلاك جواهر مجردة عاقلة، وليست هي المبادئ القريبة للتحريك، فإن الحركات الجزئية منبعثة عن إرادة جزئية تابعة لإدراكات جزئية لا تكون للمجردات، بل لقوىٰ جسمانية فائضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا علىٰ أبداننا، وتسمىٰ نفوسًا جزئية، والمشهور أنها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب، إذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار، وهما محالان عليها**).

أقول: المبحث الثالث في النفوس الفلكية احتج الحكماء بأن حركات الأفلاك علىٰ الاستدارة غير طبيعية؛ لأنها لو كانت طبيعية لكان

المطلوب بالطبع مهروبًا بالطبع، واللازم باطل، فإنه يستحيل أن يكون المطلوب بالطبع مهروبًا بالطبع، بيان الملازمة أن كل ما يتوجه إليه الحركة المستديرة يكون ترك التوجه إليه هو التوجه إليه، فلو كانت طبيعية يلزم أن يكون متحركًا بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع، ويكون طالبًا بحركة واحدة وضعًا ما بالطبع في موضعه، وهو تارك له هارب عنه بالطبع، لا يقال: ثم لا يجوز أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة، فيكون نفس الحركة دائمًا مطلوبة بالطبع غير هارب منها؛ لأنَّا نقول: الحركة ليست من الكمالات الذاتية، بل أبدًا تطلب لغيرها، فإن المتحرك الذي هو قار الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته؛ لأن مقتضىٰ الشيء لذاته يدوم بدوامه، وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار، فالمتحرك القار إنما يقتضي الحركة لا لذاتها، بل لشيء آخر يتحصل بها، ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة، فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها، وأيضًا فإن الحركة لذاتها تقتضي التأدي إلىٰ الغير، فيكون المطلوب بها ذلك الغير، ولا يجوز أن تكون قسرية؛ لأن القسر إنما يكون علىٰ خلاف الطبع، فحيث لا طبع فلا قسر، ولأن القسر إنما يكون علىٰ موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء، وليس كذلك، فإن القسر إنما يتصور للمحاط بالنسبة إلىٰ المحيط، وحركة المحاط تخالف حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطء، فحركات الأفلاك علىٰ الاستدارة إرادية، فإن الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والإرادية، وقد بطل الأولان فتعين الثالث، فللأفلاك محركات مدركة لما عرفت أن الحركة الإرادية إنما تصدر عن قوة مدركة، والمحركات المدركة إما متخيلة وإما عاقلة؛ لأن المدرك إن كان إدراكه للجزئي فهو المتخيل، وإن كان إدراكه للكلي فهو

العاقل، والأول باطل؛ لأن الحركة الصادرة عن التخيل، أي الإدراك للأمر الحسي، يكون الداعي إليه إما جذب ملائم، أو دفع منافر، فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني، والذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي، والأعراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين، ولا يجوز أن تكون لداع شهواني أو غضبي؛ لأن الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة إلىٰ حال غير ملائمة وبالعكس، والأفلاك لا تنخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل لما سبق، فلا تتغير الأجرام السماوية من حال ملائمة إلىٰ حال تخالفها، فلا يكون لها شهوة ولا غضب، فلا يكون حركاتها لداعٍ شهواني أو غضبي، فلا يكون غرضها أمرًا حسيًّا تخيليًّا، فتعين أن يكون غرضها أمرًا عقليًّا، فلا يكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة، وليست المحركات العاقلة هي المبادئ القريبة للتحريك، أي لا تكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك، فإن حركات الأفلاك جزئية متجددة منقضية، والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة عن إرادات جزئية تابعة لإدراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد، بل تكون لقوىٰ جسمانية فائضة عن المحركات العاقلة المجردة علىٰ أجرام الأفلاك شبيهة بالقوىٰ الجسمانية الحيوانية الفائضة عن نفوسنا علىٰ أبداننا، وتسمىٰ تلك القوىٰ الجسمانية الفائضة علىٰ أجرام الأفلاك نفوسًا جزئية منطبعة في مواد الأفلاك، وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسًا مجردة مدركة للكليات عاقلة، والمشهور عند الحكماء أن الأفلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب، إذ المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار، وهما

محالان علىٰ الأفلاك؛ لأنهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة إلىٰ حال غير ملائمة.

قال: (**الرابع: في تجرد النفوس الناطقة، وهو مذهب الحكماء وحجة الإسلام منار يدل عليه العقل والنقل: أما العقل فمن وجوه:**

الأول: أن العلم بالله وبسائر البسائط لا ينقسم وإلا فجزؤه إن كان علمًا به كان الجزء مساويًا لكله وهو محال، وإن لم يكن فالمجموع إن لم يستلزم زائدًا فكذلك، وإن استلزم فيعود الكلام إليه ويتسلسل، فمحله غير منقسم، فكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني ونوقض بالنقطة والوحدة، وانقسام الجسم إلىٰ ما يساويه في الجسمية).

أقول: المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة، وهو مذهب الحكماء وحجة الإسلام الغزالي من أصحابنا، ويدل علىٰ تجرد النفوس، أي علىٰ أنها ليست بجسم ولا جسمانية - العقل والنقل، أما العقل فمن وجوه:

الأول: أن العلم بالله تعالىٰ وبسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف عنها المركبات لا ينقسم؛ لأنه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط إن كان علمًا بذلك البسيط كان الجزء مساويًا لكله، وكان العلم الواحد علمين، وهو محال، وإن لم يكن جزء العلم بالبسيط علمًا به، فمجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به إن لم يستلزم أمرًا زائدًا علىٰ الأجزاء فكذلك أي يكون محالًا؛ لأنه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علمًا به هذا خلف، وإن استلزم مجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به أمرًا زائدًا علىٰ الأجزاء، فذلك الزائد إن كان منقسمًا

عاد التقسيم فيه بأن يقول: جزء ذلك الزائد إن كان علمًا به، لزم أن يكون الجزء مساويًا لكله، وكان العلم الواحد علمين، وإن لم يكن جزء ذلك الزائد علمًا به، فمجموع أجزاء ذلك الزائد إن لم يستلزم أمرًا زائدًا علىٰ الأجزاء، فكذلك محال؛ لأنه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علمًا به هذا خلف، وإن استلزم أمرًا زائدًا، فينقل الكلام إلىٰ الزائد ويتسلسل أو ينتهي إلىٰ ما ليس بمنقسم، فثبت أن العلم بالبسيط غير منقسم، فمحل ذلك العلم غير منقسم، وإلا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم، فإن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال، فثبت أن محل العلم غير منقسم، وكل جسم وجسماني منقسم، فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني، واعترض عليه بأنَّا لا نسلم أن محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم إذا كان جسمًا أو جسمانيًّا، يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم.

قوله: لأن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال. قلنا: لا نسلم فإنه منقوض بالنقطة، فإن محلها الخط الذي هو منقسم، ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه، وكذلك الوحدة، فإنه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها، ولئن سلم أنه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم، ولكن لم قلتم: إنه لا يجوز انقسام العلم؟

قوله: لو انقسم العلم لكان جزؤه إما أن يكون علمًا بذلك الشيء، أو لا يكون. قلنا: نختار أن جزء العلم علم بذلك الشيء.

قوله: يلزم أن يكون الجزء مساويًا لكله. قلنا: يلزم أن يكون الجزء مساويًا لكله في الماهية، أو في جميع العوارض، والثاني ممنوع إلا أن يقيموا الدليل علىٰ أن جزء العلم إذا كان متعلقًا بكل ما تعلق به كلية

العلم يستحيل أن يكون مخالفًا له في شيء من العوارض، ولكنهم ما فعلوا ذلك إلىٰ الآن، والأول مسلم ولا امتناع فيه، فإن الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم إلىٰ ما يساويه في الماهية، ولقائل أن يقول: انقسام المحل إنما يوجب انقسام الحال إذا كان حلول الحال فيه من حيث هو ذلك المحل، لا من حيث لحوق طبيعة أخرىٰ، وأما إذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة أخرىٰ، كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال، والعلم إنما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة أخرىٰ، فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه، وأما النقطة فإنما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه، فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة؛ لأن حلول النقطة فيه من حيث التناهي، لا من حيث الذات، وأما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية، وليست بموجودة في الخارج، بل أمر يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم، وأما انقسام العلم إلىٰ أجزاء متساوية للعلم، فلا ينافي الفرض؛ وذلك لأنه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل، وإلا لكان العلم مركبًا من مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل، وهو محال، ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل؛ لأن كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فيها واحد بالفعل؛ لأن الكثرة لا تتحقق بدون الآحاد، فلابد في أجزاء العلم من واحد بالفعل، والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم، فمحله الذي هو عاقل له، أعني النفس الناطقة لا ينقسم، وإلا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم؛ لأن انقسام المحل يوجب انقسام الحال.

قال: (**الثاني: العاقل قد يدرك السواد والبياض، فلو كان جسمًا أو جسمانيًّا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد، ومنع بأن صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما، ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض**).

أقول: الوجه الثاني من الوجوه الدالة علىٰ تجرد النفس الناطقة أن العاقل قد يدرك السواد والبياض معًا، فإن العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وأن يكون بعينه عالمًا بهما، ولا نعني بالعلم حصول صورة المعلوم في ذاته، فالعالم بمضادتهما لا بد وأن يحصل فيه ماهيتهما، فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسمًا أو جسمانيًّا، لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد، وهو محال؛ لامتناع اجتماع الضدين، ومنع بأن صورة السواد وصورة البياض العقليتين لا تضاد بينهما، فإن التضاد بين عين السواد وعين البياض والصورة العقلية لا تساوي ما له الصورة في اللوازم، بل تخالفه في كثير من اللوازم، ونوقض أيضًا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض، فإن المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم والجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما، ولقائل أن يقول: إن المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني، وإن كانا متفشين في الجسم أو الجسماني.

قال: (**الثالث: لو كان العاقل جسمًا أو حالًّا فيه، لزم تعقله دائمًا ولا تعقله دائمًا؛ لأن الصورة الحالة في مادة ذلك العضو إن كفت في تعقله لزم تعقله دائمًا، وإن لم تكف امتنع تعقله دائمًا؛ لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة، واللازم باطل، فالملزوم مثله، وهو ضعيف؛ لأن الصورة العقلية عرض، فلا تماثل الجوهر، وأيضًا هي حالة**

في القوة الحالة في العضو، والصورة الخارجية حالة في مادته، ولا دليل علىٰ امتناع مثل هذا الاجتماع).

أقول: الوجه الثالث لو كان العاقل جسمًا مثل قلب أو دماغ أو غيرهما، أو حالًّا في جسم بأن يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب أو دماغ أو غيرهما، لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائمًا، أو لزم لا تعقله دائمًا، واللازم باطل؛ لأن تعقل العاقل لذلك العضو منقطع، أي في بعض الأوقات، بيان الملازمة أن تعقل العاقل لذلك العضو إنما يكون بمقارنة صورته له، فلا يخلو إما أن تكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله أو لا، فإن كانت كافية لزم تعقله دائمًا؛ لأن صورة ذلك العضو دائمًا مقارنة له، والفرض أنها كافية في تعقله له، وإن لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله له دائمًا؛ لأنه إذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله له كان تعقله لحصول صورة أخرىٰ مماثلة لصورة ذلك العضو، لكن حصول صورة أخرىٰ مماثلة لها محال؛ لأنه لو حصل صورة أخرىٰ للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو، لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل؛ لأن مقارن العاقل مقارن لمحله، لكن يمتنع أن يقارن المحل صورة أخرىٰ مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة.

قال المصنف: وهذا الوجه ضعيف؛ لأنَّا لا نسلم أنه إذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل، يلزم أن يكون التعقل بصورة أخرىٰ مماثلة لصورة ذلك العضو، وإنما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية، وهو ممنوع، فإن الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس، وصورة العضو

الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس، فلا يماثل العرض الجوهر، وأيضًا الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو، والصورة الخارجية حالة في مادة ذلك العضو، ولا دليل علىٰ امتناع مثل هذا الاجتماع، ولقائل أن يقول: ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجية عنه، ولا شك أن الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء، بل عينها، فإنها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها، وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية، وإن اختلفتا في العوارض فإن الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية، والصورة المعقولة باعتبار أنها صورة يعقل بها الشيء لا تكون عرضًا، وأن الصورة الحالة في العاقلة يجب أن تكون حالة في محلها إذا كانت العاقلة جسمانية؛ وذلك لأنه إذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل لمشاركة المحل؛ لأن كل فاعل جسماني إنما يكون فاعلًا بمشاركة الجسم، فلو لم تحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل، فلا تكون جسمانية، هذا خلف.

قال: (**الرابع: القوة العاقلة تقوىٰ علىٰ معقولات غير متناهية؛ لأنها تقدر علىٰ إدراك الأعداد والأشكال التي لا نهاية لها، ولا شيء من القوىٰ الجسمانية كذلك؛ لما سنذكره في باب الحشر، واعترض بأن عدم تناهي المعقولات إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلىٰ معقول إلا وهي تقوىٰ علىٰ تعقُّل معقول آخر، فالقوة الخيالية كذلك، وإن عنيتم به أنها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة، فهو ممنوع**).

أقول: الوجه الرابع القوة العاقلة تقوىٰ علىٰ معقولات غير متناهية؛ لأن القوة العاقلة تقدر علىٰ إدراك الأعداد والأشكال التي لا نهاية لها، ولا شيء من القوىٰ الجسمانية كذلك، أي القوىٰ الجسمانية لا تقدر علىٰ إدراك ما لا نهاية له؛ لما سنذكره في باب الحشر أن القوىٰ الجسمانية لا تقوىٰ علىٰ تحريكات غير متناهية، واعترض عليه بأنَّا لا نسلم أن القوة العاقلة تقدر علىٰ الفعل أصلًا فضلًا عن أن يقال: إنها تقوىٰ علىٰ أفعال غير متناهية؛ لأن التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية، وهذا انفعال لا فعل، والانفعالات الغير المتناهية جائزة علىٰ الجسمانية كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولي الأجسام العنصرية، ولئن سلمنا قوتها علىٰ الفعل، لكن ما الذي تعنون بقولكم: القوة العاقلة تقوىٰ علىٰ معقولات غير متناهية إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلىٰ معقول إلا وهي تقوىٰ علىٰ تعقل معقول آخر، فالقوىٰ الجسمانية أيضًا كذلك، فإن القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الأشكال إلىٰ حد إلا وهي تقوىٰ علىٰ تصور أشكال أُخَر بعد ذلك، وإن عنيتم به أن القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع، فإنَّا نجد من أنفسنا أنه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة.

قال: **(الخامس الإدراكات الكلية إن حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعًا لمحلها، فلا تكون صورًا مجردة كلية، واعترض عليه بأن كلية الصورة انطباقها علىٰ كل واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عراؤها عن العوارض الخارجية، ولا يقدح في ذلك شيء مما عرض لها بسبب**

المحل، وإلا لاشترك الإلزام بأن نقول: الإدراك الكلي أيضًا حال في نفس جزئية، ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال).

أقول: الوجه الخامس الإدراكات الكلية إن حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع وأين تبعًا لمحلها، واللازم باطل، فالملزوم مثله، أما الملازمة؛ فلأن كل جسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين وأين معين، فالإدراكات الكلية إذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والأين؛ لأن اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والأين المعين -يوجب اختصاص الحال فيه بها، وأما بطلان اللازم؛ فلأن كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين وأين معين- لا يكون ملائمًا لما ليس كذلك، فلا يكون مشتركًا بين كثيرين، فلا يكون صورًا مجردة كلية، واعترض علىٰ هذا الوجه بأن كلية الصورة انطباقها علىٰ كل واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية، وتجرد ماهيتها عراؤها عن العوارض الخارجية، ولا يقدح في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع، فإنها منطبقة علىٰ الأشخاص إذا أخذت مجردة؛ لأنه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الإلزام بأن نقول: الإدراك الكلي أيضًا حال في نفس جزئية، فيكون جزئيًا؛ لأن الحال في الجزئي جزئي، فثبت أن ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح في كليته، ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال.

قال: **(وأما النقل فمن وجوه:**

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ الآية، ولا شك أن البدن ميت، فالحي شيء آخر مغاير له وهو النفس.

الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ والمعروض عليها ليس البدن بدن الميت، فإن تعذيب الجماد محال.

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرۡضِيَّةً﴾ والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب، فالنفس غير البدن.

الرابع: أنه تعالىٰ لما بين كيفية تكوين البدن وذكر ما يعتوره من الأطوار قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَ﴾ وعني به الروح، فدل ذلك علىٰ أن الروح غير البدن.

الخامس: قوله ﷺ: «إذا حمل الميت علىٰ نعشه، ترفرف روحه فوق نعشه ويقول: يا أهلي، ويا ولدي، لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي، جمعت المال من حله ومن غير حله، ثم تركته لغيري، والتبعة علي، فاحذروا مثل ما حل بي» فالمترفرف غير المترفرف فوقه.

واعلم أن هذه النصوص تدل علىٰ المغايرة بينهما، لا علىٰ تجردها، واختلف المنكرون لها فقال ابن الراوندي: إنها جزء لا يتجزأ في القلب. وقال النظام: إنها أجسام لطيفة سارية في البدن. وقيل: قوة في الدماغ. وقيل: في القلب. وقيل: ثلاث قوىٰ:

إحداها: في الدماغ، وهي النفس الناطقة الحكيمة.

والثانية: في القلب، وهي النفس الغضبية، وتسمىٰ حيوانية.

والثالثة: في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية، وقيل: الأخلاط، وقيل: المزاج).

أقول: لما فرغ مما يدل علىٰ تجرد النفس من الوجوه العقلية، ذكر ما يدل علىٰ تجردها من النقل، فذكر من القرآن أربع آيات، ومن السُّنَّة حديثًا، وترفرف من رفرف الطائر إذا حرك جناحيه حول الشيء، يريد أن

يقع عليه ولا شك أن هذه الآيات والحديث دالة علىٰ أن النفس مغايرة للبدن، ولا يدل علىٰ تجردها، وهي غنية عن الشرح، اختلف المنكرون لتجرد النفس فقال ابن الراوندي: إنها جزء لا يتجزأ في القلب. وقال النظام: إنها أجسام لطيفة سارية في البدن باقية من أول العمر إلىٰ آخره لا تتحلل ولا تفسد، فما دامت سارية في البدن فهو حي، وإذا فارقت فهو ميت، وقيل: هي قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة. وقيل: هي قوة في القلب مبدأ للحياة في البدن. وقيل: النفس ثلاث قوىٰ:

إحداها: في الدماغ، وهي النفس الناطقة الحكيمة؛ لكونها مبدأ العلوم والحكم.

والثانية: في القلب، وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها.

والثالثة: في الكبد، وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد، وسماها المصنف بالشهوانية؛ لأنها مبدأ لجذب الملائم؛ وقيل: النفس هي الأخلاط الأربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء. وقيل: النفس هي المزاج واعتدال الأخلاط. وقيل: هي تشكُّل البدن وتخطيطه وتأليف أجزائه. وقيل: هي الحياة.

قال: (**الخامس: في حدوث النفس المِلِّيُّون لما أثبتوا أن ما سوىٰ الواحد الواجب لذاته فهو محدث، اتفقوا علىٰ حدوثها، إلا أن قومًا جوَّزوا حدوثها قبل حدوث البدن؛ لما روي في الأخبار: أن الله تعالىٰ خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، ومنعه الآخرون؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾، وخالف أرسطو من قبله، وشرط حدوثها بحدوث البدن، واحتج بأن النفوس متحدة بالنوع، وإلا لكانت مركبة؛**

لاشتراكها في كونها نفسًا، فكانت جسمًا؛ لأن كل مركب جسم، فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة؛ لأن تعدد أفراد النوع بالمادة ومادتها البدن، فلا تتعدد قبله، ثم إذا تعلقت إن بقيت واحدة لزم أن يعلم كل أحد ما علمه الآخر، وإن لم تبق كانت منقسمة، والمجرد لا ينقسم، فقيل عليه المفهوم من كونه نفسًا كونه مدبرًا، وهو عرضي لا يلزم التركيب من الشركة فيه، وإن سلم فلا نسلم أن كل مركب جسم، كيف والمجردات بأسرها متشاركة في الجوهر ومتخالفة بالنوع؟ وإن سلم الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز أن يتعدد قبل هذه الأبدان بتعدد أبدان أُخَر وعمدتكم الوثقىٰ في بطلان التناسخ مبني علىٰ حدوث النفس، وهي أن البدن إذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط، فلا يتصل به أخرىٰ؛ لأن كل واحد يجد ذاته واحدًا لا اثنين، فإثبات الحدوث به دور).

أقول: المبحث الخامس في حدوث النفس المليون لما بينوا أن ما سوىٰ الله تعالىٰ الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث، اتفقوا علىٰ حدوث النفس، فإن النفس مما سوىٰ الله تعالىٰ، إلا أن قومًا من المليين جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن؛ لما روي في الأخبار أن الله تعالىٰ خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ فإنه تعالىٰ لما بين أطوار خلق الإنسان حيث قال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴿١٤﴾﴾ قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ أراد بقوله: ﴿خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ الروح ولفظة: ﴿ثُمَّ﴾ تفيد التراخي، فدلت الآية علىٰ أن إنشاء الروح وخلقه بعد تكوين

البدن، وخالف أرسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل أفلاطون، فإن أفلاطون ومن قبله قالوا بقدم النفس، وقال أرسطاطاليس: النفس حادثة. وشرط حدوثها بحدوث البدن. واحتج أرسطاطاليس بأن النفس الناطقة الإنسانية متحدة بالنوع؛ لأنها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة، واللازم باطل، فالملزوم مثله، أما الملازمة؛ فلأن النفوس الناطقة الإنسانية متشاركة في كونها نفسًا بشرية، فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة، وأما بطلان اللازم؛ فلأن النفس لو كانت مركبة، لكانت جسمًا، واللازم باطل؛ لما ثبت أن النفس مجردة، فثبت أن النفس متحدة بالنوع، فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة؛ لأن تعدد أفراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن، فثبت أن النفس إذا كانت قبل البدن كانت متحدة بالنوع، ثم إذا تعلقت النفس بالبدن إن بقيت واحدة، لزم أن يعلم كل واحد ما علمه الآخر هذا خلف، وإن لم تبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت منقسمة، واللازم باطل؛ لأن النفس مجردة، والمجرد لا ينقسم؛ لأن قبول القسمة من مقتضيات المادة، وقيل علىٰ هذا الدليل بأن المدلول من كون النفس نفسًا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري، وكونها مدبرة من عوارضها، ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض، وإن سلم أنه يلزم أن تكون النفس مركبة، فلا نسلم أن كل مركب جسم، فإن مذهبكم أن كل جسم مركب، وهو موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، وكيف يكون كل مركب جسمًا، والمجردات بأسرها متشاركة في الجوهرية، والجوهر جنس لها ومتخالفة بالنوع، فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل، فتكون المجردات مركبة

من الجنس والفصل عندهم، وإن سلم اتحاد النفوس الناطقة الإنسانية بالنوع، فلم لا يجوز أن تتعدد النفوس قبل هذه الأبدان بتعدد أبدان أُخَر كانت متعلقة بها، فانتقلت منها إلىٰ هذه علىٰ سبيل التناسخ.

قوله: وعمدتكم الوثقىٰ. إشارة إلىٰ جواب دخل تقرير الدخل أنه لا يجوز أن تتعدد النفوس قبل هذه الأبدان؛ لأنه لو تعدد النفوس قبل الأبدان، يلزم التناسخ، وهو باطل.

تقرير الجواب: أن عمدتكم الوثقىٰ في بطلان التناسخ مبني علىٰ حدوث النفس؛ وذلك لأن عمدتكم في بطلان التناسخ أن البدن إذا استكمل فاض عليه من المبدإ نفس لعموم الفيض ووجود الشرط، فإن استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدإ، وإذا فاض من المبدإ نفس عند استكمال البدن، فلا يتصل به نفس أخرىٰ علىٰ سبيل التناسخ، وألا يلزم أن يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل؛ لأن كل واحد يجد ذاته واحدًا لا اثنين، فيمتنع التناسخ، فثبت أن بطلان التناسخ مبني علىٰ حدوث النفس، فإثبات حدوث النفس بإبطال التناسخ دور، ولقائل أن يقول: إذا كانت النفوس متحدة بالنوع، امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن؛ وذلك لأنها إذا كانت مختلفة كثيرة لا تكون متحدة بالنوع؛ لأنها لو كانت متحدة بالنوع، امتنع تعلقها بالأمور المختلفة كالمواد، وامتنع تعلق الأمور المختلفة بها، وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية، وترجح في البعض دون البعض، لكن لا يمتنع تعلقها بالأمور المختلفة، فلا تكون متحدة بالنوع، فثبت أنه لو كانت النفوس قبل الأبدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل؛ لأن الفرض أنها متحدة بالنوع فالملزوم مثله.

قال: **(السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قال الحكماء: النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن، لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق، وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه، وهي تتعلق أولًا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الأغذية، فتفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسري بسريانه إلىٰ أجزاء البدن وأعماقه، فتثير في كل عضو قوي تليق به، ويكمل بها نفعه بإذن الحكيم العليم، وهي بأسرها تنقسم إلىٰ مدركة ومحركة، والمدركة إلىٰ ظاهرة وباطنة، أما الظاهرة فهي المشاعر الخمس:**

الأول: البصر وإدراكه بانعكاس صورة من المرئي إلىٰ الحدقة، وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي، ولذلك يرىٰ القريب أعظم من البعيد، وقيل: باتصال شعاع مخروط يخرج منها إلىٰ المرئي، ومنع بأنه لو كان كذلك لتشوش الإبصار بهبوب الرياح، فلا ترىٰ المقابل وترىٰ غيره).

أقول: المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن، وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه.

قال الحكماء: النفس غير حالة في البدن، ولا مجاورة له؛ لأنها جوهر مجرد، فلا يكون تعلقها بالبدن تعلُّق حلول كتعلُّق الصورة بالمادة، والعرض بالموضوع، كتعلُّق السواد بالجسم، ولا تعلق مجاور كتعلُّق الإنسان بداره وثوبه الذي يرافقه تارة ويفارقه أخرىٰ، لكنها متعلقة بالبدن تعلُّق العاشق بالمعشوق عشقًا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة، وسبب تعلُّق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه، فإن النفس في مبدإ الفطرة عارية عن

العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوىٰ بدنية، قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ والنفس تتعلق أولًا بالروح، وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الأغذية، فتفيض من النفس الناطقة علىٰ الروح قوة تسري بسريان الروح إلىٰ أجزاء البدن وأعماقه، فتثير بتلك القوة في كل عضو من أعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوىٰ تليق بذلك العضو، ويكمل بالقوىٰ المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بإرادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، الحكيم الذي أتقن كل شيء خلقه ثم هدىٰ، وتلك القوىٰ بأسرها تنقسم إلىٰ مدركة وإلىٰ محركة، وتنقسم القوىٰ المدركة إلىٰ مدركة ظاهرة وإلىٰ مدركة باطنة، أما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس: البصر والسمع والشم والذوق واللمس، الأول البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتأديان إلىٰ العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الأضواء والألوان أولًا وبالذات، وبتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحُسن والقبح، وإدراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئي إلىٰ الحدقة، وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة، يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته أي قاعدة المخروط سطح المرئي وزاويته عند الحدقة، ولأجل أن إدراك البصر بانعكاس صورة المرئي إلىٰ الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي يرىٰ القريب أعظم من البعيد، فإنه إذا كان المرئي أقرب إلىٰ البصر تكون تلك الزاوية أوسع، فيرىٰ المبصر أعظم، وإذا كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أو ضيق فيرىٰ المبصر أصغر، وقيل:

إدراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة إلىٰ المرئي، ويتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي ورأسه عند الحدقة، فيكون الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط، وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي، بل يقال: له خروج بالمجاز كما يقال: الضوء يخرج من الشمس، ومنع هذا القول: بأنه لو كان الإبصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة إلىٰ المرئي، لتشوش الإبصار بهبوب الرياح، فلا يرىٰ المقابل، ويرىٰ غير المقابل الذي اتصل به الشعاع، ولقائل أن يقول: يتشوش الإبصار بهبوب الرياح، ولكن لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل ورؤية غيره، فإن الهواء المتكيف بهبوب الرياح لا بد أن يجيء في موضعه هواء آخر يتكيف بذلك الشعاع؛ لامتناع الخلاء، فلا يرىٰ غير المقابل، بل يرىٰ المقابل بعينه.

قال: (**الثاني: السمع وسبب إدراكه وصول الهواء المتموج إلىٰ الصماخ، وهو قوة مستودعة في مقعره**).

أقول: الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة: السمع، وسبب إدراكه وصول الهواء المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ.

قال: (**الثالث: الشم، وهو قوة في الزائدتين هما في مقدم الدماغ، ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها إليه، وقيل: بوصول الهواء المختلط بجزء يتحلل من ذي الرائحة، ومنع بأن القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه علىٰ الدوام ما ينتشر إلىٰ مواضع يصل إليها الرائحة**).

أقول: الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة: الشم، وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، وتدرك الرائحة الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذي الرائحة إلىٰ الخيشوم، وقيل: تدرك بوصول الهواء المختلط بجزء تحلل من ذي الرائحة، ومنع بأن القدر اليسير من المسك استحال أن يتحلل منه علىٰ الدوام ما ينتشر إلىٰ مواضع يصل إليها الرائحة.

قال: (**الرابع: الذوق، وهو قوة منبثة في العصب المفروش علىٰ جرم اللسان، وإدراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله إلىٰ العصب**).

أقول: الرابع من الشاعر الخمسة الظاهرة: الذوق، وهو قوة منبثة في العصب المفروش علىٰ جرم اللسان، وإدراكه الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق، ووصوله إلىٰ العصب، ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق أو ضده، وبالجملة ينبغي أن تكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالط ما يرد علىٰ جرم اللسان من المذوقات، ويؤدي طعمه فيحصل الإحساس به.

قال: (**الخامس: اللمس، وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن، وإدراكه بالمماسة والاتصال الملموس**).

أقول: الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة: اللمس، وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل، وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة، وإدراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس، ولا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة فيه، فإن

الإدراك لا يقع إلا عن انفعال الشيء، والشيء لا ينفعل عن شبهه، وفي تعدُّد قوة اللمس ووحدتها نظر، فإنه يحتمل أن تكون قوىٰ كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه الكيفيات، ويحتمل أن تكون قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك.

قال: (**أما الباطنة فخمس:**

الأول: الحس المشترك، وهو قوة تدرك صور المحسوسات بأسرها، فإنَّا نحكم علىٰ هذا بأنه أبيض طيب الرائحة حلو، والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به، وعليه فلا بد من قوة تدركها جميعًا، ومحلها مقدم البطن الأول من الدماغ).

أقول: لما فرغ من بيان القوىٰ المدركة الظاهرة، شرع في بيان القوىٰ المدركة الباطنة، وهي أيضًا خمس؛ لأنها إما مدركة وإما معينة علىٰ الإدراك، والمدركة إما مدركة للصور، وهي ما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة، وإما مدركة للمعاني، وهي ما لا يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة، والمعينة إما معينة بالحفظ أو التصرف، والمعينة بالحفظ إما معينة لمدركة الصور، وإما معينة لمدركة المعاني، فهذه خمس قوىٰ:

الأولىٰ: الحس المشترك، وهي قوة تدرك صور المحسوسات، وهي خيالات المحسوسات الظاهرة وأشباحها بالتأدية إليها، والذي يدل علىٰ وجود هذه القوة أنَّا نحكم علىٰ الجسم الأبيض الطيب الرائحة الحلو بأنه أبيض طيب الرائحة حلو، والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به، والمحكوم عليه، ولا يكون حصول هذه الأمور في النفس لما علمت أن النفس مجردة لا يرتسم فيها صور المحسوسات، ولا ترتسم في

الحس الظاهر، فإن الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات، فإذًا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعًا أي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره، ومحل الحس المشترك مقدم البطن الأول من الدماغ.

قال: (**الثانية: الخيال، وهي قوة تحفظ تلك الصورة، فإن الإدراك غير الحفظ، ومحله مؤخر هذا البطن**).

أقول: الثانية من القوىٰ المدركة الباطنة الخيال، وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ، وهي خزانة الحس المشترك، فتجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة، فتحفظ تلك الصور، والذي يدل علىٰ وجود هذه القوة أن النفس كما لا تقدر علىٰ الحكم بأن هذا اللون لصاحب هذا الطعم إلا بقوة ندرك بها جميعًا، كذلك لا تقدر علىٰ ذلك إلا بقوة حافظة للجميع، وإلا فتنعدم صورة كل واحد من الأمرين عند إدراك الآخر والالتفات إليه، وهذه القوة مغايرة للحس المشترك؛ لأن القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ؛ لأن القبول والحفظ قد يفترقان، فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا، وإلىٰ هذا أشار بقوله: فإن الإدراك غير الحفظ، ومحل الخيال مؤخر البطن الأول من الدماغ.

قال: (**الثالث: الواهمة، وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو، ومحلها مقدم البطن الأخير**).

أقول: القوة الثالثة من القوىٰ المدركة الباطنة: الواهمة، وهي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة، كصداقة زيد وعداوة عمرو، وكإدراك الشاة معنىً في الذئب

غير محسوس، وهي العداوة، وإدراك الكبش في النعجة معنىٰ غير محسوس وهو المصادقة، وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر، وبهذه القوة تحكم النفس أحكامًا جزئية.

قال المصنف: ومحل الوهم مقدم البطن الأخير، وقيل: محله مؤخر البطن الأوسط.

قال: **(الرابع: الحافظة، وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم، ومحلها مؤخر هذا البطن)**.

أقول: القوة الرابعة من القوىٰ المدركة الباطنة: الحافظة، وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها، وهي مغايرة للوهم لما عرفت أن القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ، ومغايرة للخيال؛ لأن الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني، ومحل الحافظة البطن الأخير من الدماغ.

قال المصنف: ومحلها مؤخر البطن الأخير من الدماغ.

قال: **(الخامس: المتصرفة التي تحلل وتركب الصور والمعاني، وتسمىٰ مفكرة إن استعملها العقل، ومتخيلة إن استعملها الوهم، ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ، والدليل علىٰ اختصاص القوىٰ بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها، فالمدرك للجزئيات أولًا هي هذه، والنفس إنما ندركها بواسطة تلك القوىٰ وانطباع صورها فيها؛ لأنَّا لو تصورنا مربعًا مجنحًا بمربعين وتصورت النفس به، يلزم تغاير محل الجناحين وانقسام النفس وهو محال)**.

أقول: القوة الخامسة من القوىٰ المدركة الباطنة المتصرفة، وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها، وتحلل المعاني وتركبها، فتارة تفصل

الصورة عن الصورة، والمعنىٰ عن المعنىٰ، والصورة عن المعنىٰ، وتارة تركب الصورة بالصورة، وتارة تركب المعنىٰ بالمعنىٰ، وتارة تركب الصورة بالمعنىٰ، والقوة المتصرفة تسمىٰ مفكرة إن استعملها العقل، ومتخيلة إن استعملها الوهم دون تصرف عقلي، والذي يدل علىٰ مغايرتها لسائر القوىٰ أن التحليل والتركيب بقوة غير القوة التي بها القبول أو الحفظ للافتراق، ومحل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ، والدليل علىٰ اختصاص هذه القوىٰ بهذه المواضع اختلال فعلها لخلل هذه المواضع، فإن الفساد إذا اختص بموضع، أورث الآفة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع، وهذه القوىٰ الخمس تسمىٰ مدركة باطنة، وإن كانت المدركة منها اثنين فقط؛ لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بجميعها، وبالحقيقة المدركة للكليات، ولهذه الجزئيات النفس، لكن إدراكها للكليات بالذات وإدراكها للجزئيات يتوسط هذه القوىٰ، والمراد بقولنا: إن النفس تدرك الكليات بذاتها أن الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوىٰ الجسمانية التي هي آلاتها، والمراد بقولنا: إن النفس تدرك الجزئيات بآلاتها أن الصورة المحسوسة والمخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في آلاتها، لكن إدراك النفس إياها بواسطة تلك القوىٰ وانطباعها فيها؛ لأنَّا لو تصورنا مربعًا مجنحًا بمربعين، وتصورت النفس به لزم تغاير محل الجناحين؛ لأنَّا نميِّز بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة، وليس هذا الامتياز في الخارج، إذ هو غير مستند إلىٰ الخارج؛ لأن الفرض أن لا يكون المربع موجودًا في الخارج، فهذا الامتياز في الذهن، فلا بد أن يرتسم أحد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الآخر، وإلا لامتنع الامتياز؛ لأن امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها؛

لاتفاق الجناحين فيهما، فلا بد وأن يرتسم في جسم أو جسماني؛ حتىٰ يحصل الامتياز بحسب تغاير محلهما، فلا يرتسم في النفس، وإلا لزم انقسام النفس، وهو محال فالإدراك الجزئي للنفس إنما يكون بالآلات، وقول المصنف: المدرك للجزئيات أولًا هي هذه ينبغي أن يحمل علىٰ أنها ترتسم فيها، وارتسامها فيها هو إدراك النفس إياها، وكثيرًا ما يسند الفعل إلىٰ الآلات التي صدر الفعل عن الفاعل بتوسطها.

قال: (**وأما المحركة فتنقسم إلىٰ اختيارية وطبيعية، فالأولىٰ إلىٰ باعثة تحث علىٰ جلب النفع، وتسمىٰ بالقوة الشهوانية، أو علىٰ دفع الضرر وتسمىٰ القوة الغضبية، وإلىٰ فاعلة تسمىٰ محركة تحرك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب وإرخائها وهي المبدأ القريب للحركة**).

أقول: لما فرغ من القوىٰ المدركة، شرع في القوىٰ المحركة، وهي تنقسم إلىٰ محركة اختيارية، وإلىٰ محركة طبيعية، أما المحركة الاختيارية فتنقسم إلىٰ باعثة تحث علىٰ جلب النفع، وتسمىٰ القوة الشهوانية، أو علىٰ دفع الضار وتسمىٰ القوة الغضبية، وإلىٰ محركة تحرك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب وإرخائها وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية، فإن للحركات الاختيارية أربعة مبادئ مترتبة:

الأول: التصور الجزئي للشيء الملائم أو المنافر تصورًا مطابقًا، أو غير مطابق، وإنما ينبغي أن يكون التصور جزئيًّا؛ لأن التصور الكلي يكون نسبته إلىٰ جميع الجزئيات علىٰ السواء، فلا يقع به جزئي خاص، وإلا يلزم ترجيح أحد الأمور المتساوية علىٰ الباقية، ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الأمور غير المتناهية.

الثاني: شوق ينبعث عن ذلك التصور إما نحو جذب إن كان ذلك الشيء لذيذًا أو نافعًا يقينيًّا أو ظنيًّا، ويسمىٰ شهوة، وإما نحو دفع وغلبة إن كان ذلك الشيء مكروهًا أو ضارًّا يقينيًّا أو ظنيًّا ويسمىٰ غضبًا.

الثالث: الإرادة والكراهة، وهي العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك، ويدل علىٰ مغايرة الإرادة والكراهة للشوق كون الإنسان مريدًا لتناول ما لا يشتهيه، وكارهًا لتناول ما يشتهيه، وعند وجود الإرادة أو الكراهة يترجح أحد طرفي الفعل أو الترك اللذين يتساوىٰ نسبتهما إلىٰ القادر عليهما.

الرابع: حركة من القوة المنبثة في العضلة، ويدل علىٰ مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر علىٰ تحريك الأعضاء، وكون القادر علىٰ التحريك غير مشتاق ولا عازم.

قال: (**وأما القوىٰ الطبيعية، فهي إما تحفظ الشخص، أو تحفظ النوع، والأولىٰ قسمان:**

الأول: الغاذية، وهي التي تحيل الغذاء إلىٰ مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل.

الثاني: النامية، وهي التي تزيد في أقطار البدن علىٰ تناسب طبيعي إلىٰ غاية النشء.

والثانية: قسمان:

الأول: المولدة، تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر.

الثاني: المصورة، وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم، وتفيد الصور والقوىٰ، وتخدم هذه القوىٰ الأربع أربع أُخَر:

الأول: الجاذبة، وهي التي تجلب المحتاج إليه.

الثاني: الهاضمة، وهي التي تصير الغذاء إلىٰ ما يصلح أن يكون جزأ من المغتذي بالفعل، ولها أربع مراتب:

الأولىٰ: عند المضغ.

والثانية: في المعدة، وهو أن يصير الغذاء كماء الكشك الثخين، ويسمىٰ كيلوسًا.

والثالثة: في الكبد، وهي أن يصير الكيلوس أخلاطًا، وهي الدم والصفراء والسوداء والبلغم.

والرابعة: في الأعضاء، والماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما إلىٰ أن تفعل فيه الهاضمة، والدافعة وهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر إليه).

أقول: لما فرغ من بيان القوىٰ المدركة والمحركة الاختيارية التي يشارك بها الإنسان الحيوان، شرع في القوىٰ الطبيعية التي يشارك بها الحيوان والنبات، وأصولها ثلاثة: اثنتان لأجل حفظ الشخص وهما الغذية والنامية، وواحدة لأجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل، فهذه القوىٰ الثلاث تسمىٰ النباتية، أما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء إلىٰ مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل، ففعل هذه القوىٰ حالة الغذاء إلىٰ مشابهة المغتذي، ومحل فعلها هو الغذاء، وغايته إخلاف بدل ما يتحلل، وأما النامية فهي قوة توجب زيادة في أقطار بدن المغتذي علىٰ تناسُب طبيعي محفوظ في أجزاء المغتذي ليتم بها أمر النشء.

قوله: علىٰ تناسب طبيعي. خرج به الزيادات الخارجة عن المجرىٰ الطبيعي كالورم.

وقوله: محفوظ في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلاثة. خرج به الزيادات الصناعية، فإن الصانع إذا زاد في الطول نقص حينئذ من العرض والعمق، وبالعكس.

وقوله: ليتم به النشء. خرج به السمن والنامية والغاذية متشاركتان في الفعل، فإن كلًّا منهما فعله تحصيل الغذاء وإلصاقه وتشبيهه، فإن كانت هذه الأفعال علىٰ قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء، وإن كانت زائدة فهو النمو، وأما المولدة فقسمان:

الأول: مولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم التام، وتعده مادة ومبدأ لشخص آخر.

الثاني: مصورة تحيل تلك المادة في الرحم، وتفيدها الصور والقوىٰ والأعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر، وإنما احتاج إلىٰ هذه القوىٰ الثلاث؛ لأن النفوس إنما تفيض من مبدئها علىٰ الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبُعدها عنه، ولا بد في الأمزجة من أجزاء حارة بالطبع، وينبعث من كل نفس أيضًا كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها وخادمة لقواها، وهي الحرارة الغريزية، فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركبة، وتعينهما علىٰ ذلك الحرارة الغريبة من خارج، فإذن لولا شيء يصير بدلًا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة، وبطل استعداد المركب لتعلُّق النفس به، فحكمة الصانع تعالىٰ اقتضت إحداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة، وتحيله إلىٰ أن تشبهه بالفعل فتضيفه إليه لتخلف بدل ما يتحلل، ولما كانت العناصر متداعية إلىٰ الافتراق ولم يكن للقوىٰ الجسمانية إجبارها علىٰ الالتئام دائمًا، وكانت العناية الإلهية اقتضت استبقاء الأنواع زمانًا،

يشاء الله تعالىٰ بقاءها فيه، ولم يكن إبقاء شخص أبدًا، فقدر بقاءها بتعاقب الأشخاص، إما علىٰ سبيل التولد فيما يسهل اجتماع أجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه، وإما علىٰ سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه، فخلق الله تعالىٰ النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر، ولما كانت المادة المنفصلة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل، جعل الله النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئًا فشيئًا إلىٰ المادة المفصولة، فيزيد بها مقدارها في الأقطار علىٰ تناسُب يليق بأشخاص ذلك النوع إلىٰ أن يتم الشخص، فإذا النفس النباتية النامية إنما تكون ذات ثلاث قوىٰ تحفظ بها الشخص إذا كان كاملًا، وتكمله إذا كان ناقصًا، ويستبقىٰ النوع بتوليد مثله، ويخدم القوىٰ الأربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة - أربع قوىٰ أخرىٰ الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة، أما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج إليه، وهي موجودة في جميع الأعضاء، أما في المعدة؛ فلأن الغذاء يتحرك من الفم إليها، وتلك الحركة غير إرادية؛ لأن الغذاء ليس حيوانًا، ولا طبيعية؛ لأن الغذاء يزدرد عند الانتكاس فتكون قسرية إما بدفع دافع من فوق، أو بجذب جاذب من المعدة، والأول باطل؛ لأن الغذاء قد ينجذب إلىٰ المعدة من غير أن تدفعه إليها فتعين الثاني، ولهذا نجد جذب المريء والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير إرادة المغتذي، ولأن المعدة تجذب اللذيذ إلىٰ قعرها، ولهذا يخرج الحلو بالقيء بعد غيره وإن تناوله المغتذي أولًا، وأما في الرحم فإنها إذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث فيها يحس الإنسان عنها وقت الجماع أن إحليله ينجذب إلىٰ داخل، وأما في سائر

الأعضاء؛ فلأن الأخلاط الأربعة أي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد، ويتميز كل واحد منها وينصب إلىٰ عضو معين، فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص بخلط خاص، وأما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء إلىٰ حيث يصلح لأن تحيله الغاذية إلىٰ العضو ففعل الهاضمة إحالة الغذاء إلىٰ ما يصلح لأن يصير جزأ من المغتذي، وفعل الغاذية إحالته إلىٰ ما يكون جزأ من المغتذي بالفعل، وللهاضمة أربع مراتب:

الأولىٰ: مبدؤها في الفم، وهو عند المضغ، ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخة، وتمامها في المعدة، وهو أن يصير الغذاء جوهرًا شبيهًا بماء الكشك الثخين، ويسمىٰ كيلوسًا.

الثانية: في الكبد، وهو أن يصير بعد الانحدار من المعدة إليه، بحيث يحصل من الكيلوس الأخلاط الأربعة: الدم والصفراء والسوداء والبلغم.

الثالثة: في العروق.

الرابعة: في الأعضاء، وهو أن يصير بحيث يصلح أن يكون جزأ من العضو، وأما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب إلىٰ أن تهضمه الهاضمة، وفعلها في المعدة الاحتواء علىٰ الغذاء، بحيث تماسه من جميع الجوانب علىٰ وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة، وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة، فإن الغذاء في المعدة إذا كان قليلًا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء، فلهذا يجود الهضم حينئذ، وفعلها في الرحم أن تحتوي علىٰ المني بحيث تمنع

النزول، ولو لم يكن هناك ماسكة لنزول المني بطبعه؛ لأنه ثقيل، وكذا قياس سائر الأعضاء، وأما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر إليه، والذي يدل علىٰ وجودها أن الإنسان يجد الأمعاء عند التبرز كأنها تنتزع لدفع ما فيها إلىٰ أسفل، وقد تتضاعف هذه القوىٰ لبعض الأعضاء كما للمعدة، فإن فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة إلىٰ غذاء جميع البدن، وفيها أيضًا هذه القوىٰ بالنسبة إلىٰ ما تغتذي به خاصة.

قال: (**السابع: في بقاء النفس. النفس لا تفنىٰ بفناء البدن؛ لما سبق من النصوص، احتج الحكماء بأن النفس غير مادي، وكل ما يقبل العدم فهو مادي، فالنفس لا تقبل العدم، وقد سبق القول في مقدمتيه تقريرًا واعتراضًا، ثم قالوا: لها بعد البدن سعادة وشقاوة؛ لأنها إن كانت عالمة بالله تعالىٰ ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته عن النقائص، وكانت نقية عن الهيئات البدنية معرضة عن اللذات الجسمانية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة، وإن كانت جاهلة به معتقدة للأباطيل الزائغة تألمت بإدراك جهلها واشتياقها إلىٰ المعارف الحقيقية، ويأسها عن حصولها خالدة مخلدة، وتمنت العود إلىٰ الدنيا واكتساب المعالم، وإن اكتسبت من البدن هيئات كريهة وأخلاقًا ذميمة عذبت؛ لميلانها إليها وتعذُّر حصولها لها إلا بعد مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتىٰ تزول، جعلنا الله من السعداء الأبرار، وبعثنا في زمرة الأخيار، والسلام علىٰ من اتبع الهدىٰ**).

أقول: المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت، النفس لا تفنىٰ بموت البدن، أما عندنا؛ فلما سبق من النصوص ونحوها، قال الحكماء: النفس الناطقة غير مادية، وكل ما يقبل العدم فهو مادي، فالنفس الناطقة لا تقبل العدم، أما الصغرىٰ فلما سبق من أن النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به، وأما الكبرىٰ فلأنها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة، ولا شك أن فعل البقاء غير قوة الفساد، وإلا لكان كل باق ممكن الفساد، وكل ممكن الفساد باقيًا، ولا يجوز أن يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه، فإن محل قوة الفساد هو القابل للفساد قبولًا يكون بعينه موصوفًا بالفساد، والباقي بالفعل لا يبقىٰ عند الفساد، فلا يكون بعينه موصوفًا به، فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة، فإذا في النفس أمران مختلفان فيلزم تركبها من أمرين:

أحدهما: محل الفساد بالقوة.

والآخر: الباقي بالفعل.

وكل من الجزأين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرًا، فيلزم تركبها من الهيولي والصورة، فلا تكون النفس مجردة هذا خلف، واعترض علىٰ هذا بأن قوة الفساد هو إمكان العدم، وهو غير ثبوتي، فلا يستدعي محلًا، وأيضًا لم لا يجوز أن تكون النفس مركبة من هيولي وصورة مخالفتين لهيولي الأجسام وصورها فلا يلزم أن تكون جسمًا؟ وأيضًا النفس حادثة فتكون مسبوقة بإمكان الوجود والإمكان السابق لما لم يوجب كون النفس مادية، كذلك لم يوجب إمكان الفساد أن تكون مادية.

أجيب عن الأول: بأن هذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي، وهو عرض وجودي يستدعي محلًّا ثابتًا.

وأجيب عن الثاني: بأن الهيولي التي هي مخالفة لهيولي الأجسام يجب أن تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل؛ لما مر، وحينئذ لا يخلو إما أن تكون ذات وضع أو لا، والأول محال، وإلا يلزم أن تكون جسمًا وأن تكون ذات وضع جزأ لما لا وضع له، وكلاهما محالان، والثاني لا يخلو إما أن تكون موجودة بانفرادها، أو لم تكن موجودة بانفرادها، فإن كان الأول كانت عاقلة بذاتها لما ستعرف، فكانت هي النفس، وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف، ومع هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن، وإن كان الثاني فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أو لا، والأول محال، وإلا لكانت محتاجة في وجودها إلىٰ البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها، وقد ثبت بطلان ذلك، والثاني يلزم أن تكون باقية بما هي مستفيدة الوجود منه، واستحالة الجسم أن يكون آلة لها وحافظًا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاؤها.

وأجيب عن الثالث: بأن كل واحد من الإمكان السابق وإمكان الفساد لا يقتضي أن تكون النفس مادية، لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلًّا لإمكان حدوث النفس، أي الإمكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة لتصير كاملة، فحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد، فإذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن، بحيث لا يكون مستعدًا لقبول أثر المدبر فتنقطع علاقته، وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات، بل من حيث هو مدبر، ولا يلزم من عدم المدبر من حيث إنه مدبر عدمه

من حيث الذات، ولا يجوز أن يكون الشيء محلًّا لإمكان عدم المدبر من حيث الذات؛ لأن المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن، ولا يجوز أن يكون الشيء محلًّا لإمكان ما هو مباين عنه، والحاصل أن البدن لا يكون محلًّا لإمكان النفس من حيث هي مباينة، ولا لإمكان عدمها، بل يكون محلًّا لإمكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة، ولإمكان عدمها من حيث هي كذلك، لكن إمكان حدوثها من حيث هي مدبرة ومتصرفة يستدعي إمكان وجودها من حيث الذات؛ لأنه لا يمكن حدوث النفس من حيث مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات، فبالعرض صار محلًّا لإمكان حدوث النفس من حيث جوهرها، وإمكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي إمكان عدمها من حيث جوهرها؛ لأن انتفاء الذات من حيث هي علىٰ حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي هي؛ لأن انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع أجزائه بخلاف تحققه، فحينئذ لا يكون البدن محلًّا لإمكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض، ويكون محلًّا لإمكان وجودها بالعرض، فهذا هو الفرق بين الإمكان السابق وإمكان الفساد، ثم قال الحكماء: للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة؛ لأن النفس إن كانت عالمة بالله تعالىٰ وبوجوب وجوده وبفيضان جوده أي إفادته ما ينبغي لكل موجود من غير عوض، وأنه أعطىٰ كل شيء خلقه ثم هدىٰ، وبتقدس ذاته عن النقائص، وتنزهه عن سمات الحدوث، وكانت نقية عن الهيئات البدنية، منتهية عن متابعة الهوىٰ المستعقبة للأخلاق المذمومة، معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية إلىٰ الملكات الرديئة، التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية، منخرطة في سلك المجردات المتقدسة والملائكة المكرمة، راجعة إلىٰ ربها راضية مرضية،

وإن كانت النفس جاهلة بالله تعالىٰ، معتقدة للأباطيل الزائغة من إثبات الشريك، واتصافه بما يجب تقديسه وتنزيهه عنه نالت بإدراك جهلها واشتياقها إلىٰ المعارف الحقيقية، ويأسها عن حصولها خالدة مخلدة، وتمنت العود إلىٰ الدنيا واكتساب المعالم، وقالت: يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين. وإن كانت عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسبت من البدن هيئات كريهة وأخلاقًا ذميمة وملكات رديئة، لكن لم تعتقد أباطيل زائغة، عذبت بميلانها إليها، وتعذر حصولها لها إلا مدة بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها حتىٰ تزول وتزحزح عن النار وتدخل الجنة، جعلنا الله من السعداء الأبرار، وبعثنا في زمرة الأخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وحشرنا مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقًا.

قال: (**الكتاب الثاني في الإلهيات، وفيه ثلاثة أبواب:**

الباب الأول: في ذات الله تعالىٰ، وفيه فصول:

الأول: في العلم به، وفيه مباحث:

الأول: في إبطال الدور والتسلسل، أما الدور فلأن صريح العقل جازم علىٰ تقدم وجود المؤثر علىٰ وجود الأثر، فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده علىٰ نفسه بمرتبتين وهو محال، أما التسلسل فيدل علىٰ بطلانه وجهان:

الأول: أنه لو تسلسل العلل إلىٰ غير النهاية، فلنفرض جملتين:

إحداهما: من معلول معين.

والأخرىٰ: من المعلول الذي قبله وتسلسلنا إلىٰ غير النهاية، فإن استغرقت الثانية الأولىٰ بالتطبيق من الطرف المتناهي، يكون الناقص مثل الزائد، وإن لم تستغرق، يلزم انقطاعها، والأولىٰ تزيد عليها بمرتبة، فتكون أيضًا متناهية.

الثاني: مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج إلىٰ كل واحد منها، فيكون ممكنًا محتاجًا إلىٰ سبب، وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه؛ لأنه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله، فلا يكون علة مستقلة للمجموع، فهو أمر خارج عنه، والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنًا، لا يقال: المؤثر فيه هو الآحاد التي لا نهاية لها؛ لأنه إن أريد بالمؤثر الكل من حيث هو الكل فهو نفس المجموع، وإن أريد به أن المؤثر كل واحد، لزم اجتماع مؤثرات مستقلة علىٰ أثر واحد، وهو محال، فكان المؤثر داخلًا، وقد أبطلناه.

الثاني: في البرهان علىٰ وجود واجب الوجود، ويدل علىٰ وجوده وجهان:

الأول: أنه لا شك في وجود حادث، وكل حادث ممكن، وإلا لم يكن معدومًا تارة وموجودًا أخرىٰ، وكل ممكن فله سبب، وذلك لا بد وأن يكون واجبًا أو منتهيًا إليه؛ لاستحالة الدور والتسلسل.

الثاني: لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا كان له سبب واجب ابتداء أو بواسطة، ولا يعارض بأنه لو كان واجبًا لزاد وجوده لما مر في صدر الكتاب، فيحتاج إلىٰ ذاته فيكون له سبب ملاق أو مباين، فيلزم تقدم ذاته بوجوده علىٰ وجوده

أو إمكانه؛ لما بيَّنا أن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه).

أقول: لما فرغ من الكتاب الأول في الممكنات، شرع في الكتاب الثاني في الإلهيات، وذكر فيه ثلاثة أبواب:

الأول: في ذات الله تعالىٰ.

الثاني: في صفاته.

الثالث: في أفعاله.

الباب الأول: في ذات الله، وذكر فيه ثلاثة فصول:

الأول: في العلم به تعالىٰ.

الثاني: في التنزيهات.

الثالث: في التوحيد.

الفصل الأول: في العلم به.

وذكر فيه ثلاثة مباحث:

الأول: في إبطال الدور والتسلسل.

الثاني: في البرهان علىٰ وجود واجب الوجود.

الثالث: في معرفة ذاته.

المبحث الأول: في إبطال الدور والتسلسل.

أما الدور، وهو توقف الشيء علىٰ ما يتوقف عليه بمرتبة أو أكثر، فلأن صريح العقل جازم علىٰ تقدم وجود المؤثر علىٰ وجود أثره، فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه، لزم تقدم وجوده علىٰ نفسه بمرتبتين أو أكثر، فإنه إذا أثر الشيء في مؤثره يكون متقدمًا علىٰ مؤثره، ومؤثره

متقدم عليه، فيكون الشيء متقدمًا علىٰ نفسه؛ لأن المتقدم علىٰ المتقدم علىٰ الشيء متقدم علىٰ ذلك الشيء، لا يقال: لم لا يجوز أن يكون هناك شيئان ماهية كل واحد منهما مؤثرة في وجود الآخر، أو ماهية أحدهما مؤثرة في وجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الأول، فيكون كل واحد منهما مؤثرًا في وجود الآخر، ولا يلزم تقدم الشيء علىٰ نفسه؛ لأنَّا نقول حينئذ: لا يكون دورًا؛ لأن الشيء لم يتقدم علىٰ نفسه؛ لأن الشيء لم يتقدم علىٰ ما يتقدم عليه، فإن وجود كل أثر لماهية الآخر علىٰ التقدير الأول، ووجود الثاني لماهية الأول علىٰ التقدير الثاني، ووجوده لوجود الثاني علىٰ التقدير الثاني، وكلامنا في الدور لا في غيره، وأيضًا لا يجوز أن يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود؛ لأنَّا نعلم بالضرورة أن علة الموجود يجب أن تكون موجودة قبل وجود معلولها، قيل: إن أريد بتقدم المؤثر علىٰ أثره كونه محتاجًا إليه، فلا نسلم أن المحتاج إلىٰ المحتاج إلىٰ الشيء محتاج إلىٰ ذلك الشيء؛ لأنه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه، وعدم ما يحتاج إليه المحتاج إليه، وليس كذلك، فإنه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة، وإلا لزم تخلُّف المعلول عن العلة القريبة، وهو ممتنع، وإن أريد بتقدم المؤثر علىٰ أثره شيء غير الاحتياج إليه، فلا بد من إفادة تصوره لينظر في صحته وفساده، وقيل: لا نسلم أن اللازم وهو قولنا: امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه وعدم ما يحتاج إليه المحتاج إليه. باطل.

قوله: فإنه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة.

قلنا: لا نسلم.

قوله: وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة.

قلنا: نعم، لكن لم قلتم بأن ذلك محال، فإن العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول، بل جزأ منها، ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة، وهذا غير مستقيم؛ لأن العلة القريبة وإن سلم أنها جزء العلة التامة، لكنها جزء مستلزم للمعلول، إذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول، فلا يمكن تخلُّف المعلول عنه؛ لاستحالة تخلُّف اللازم عن الملزوم، والحق أن يقال: إن أريد بقوله: وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة أنه وجد المعلول في نفس الأمر، فهو ممنوع، فإنه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول بالضرورة في نفس الأمر، فإن وجود المعلول في نفس الأمر إنما يلزم إذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الأمر، ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس الأمر، وإن أريد به أنه وجد المعلول علىٰ تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة، فلا نسلم لزومه أيضًا علىٰ ذلك التقدير، فإن ذلك التقدير محال، فجاز عدم لزوم وجود المعلول في ذلك التقدير المحال، وإن سلم لزومه علىٰ ذلك التقدير، لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج إلىٰ المحتاج إلىٰ الشيء محتاجًا إلىٰ ذلك الشيء في نفس الأمر، وإنما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعًا في نفس الأمر، وهو ممنوع، وكلامنا في بطلان الدور في نفس الأمر لا علىٰ التقدير، وأما التسلسل وهو أن يتلاقىٰ معروضا العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين إلىٰ غير نهاية، فيدل علىٰ بطلانه وجهان:

الأول: لو تسلسلت العلل إلىٰ غير النهاية، فلنفرض جملتين:

إحداهما: من معلول معين.

والأخرىٰ: من المعلول الذي قبله، وتسلسلتا إلىٰ غير النهاية، فإن استغرقت الجملة الثانية الجملة الأولىٰ بالتطبيق من الطرف المتناهي بأن تنطبق الأولىٰ من الجملة الثانية علىٰ المعلول المعين الذي هو أول الجملة الأولىٰ، يكون الناقص مساويًا للزائد، وإن لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الأولىٰ بالتطبيق علىٰ الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية، فيلزم تناهيها، والجملة الأولىٰ تزيد عليها بمرتبة، فتكون أيضًا متناهية، فإن قيل: لا نسلم أن الجملة الثانية إذا لم تستغرق الجملة الأولىٰ بالتطبيق، يلزم انقطاع الجملة الثانية؛ لجواز أن يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق، فإن توهم انطباق غير المتناهي علىٰ غير المتناهي محال، وأيضًا المحال إنما يلزم من المجموع، فجاز أن يكون المجموع محالًا، ويكون كل واحد من أجزائه بالانفراد غير محال، فحينئذ لا يلزم كون التسلسل محالًا، وأيضًا هذا منقوض بالحوادث التي لا أول لها والنفوس الناطقة، فإنهما غير متناهيتين عند القائلين بالتطبيق، والحجة جارية فيهما، والجواب عن الأول إن عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل علىٰ امتناع الانطباق، فإنه يجوز أن يعجز الوهم عن الانطباق، ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل، فيفرض هاهنا الانطباق، ولا يلتفت إلىٰ عجزنا عن توهم الانطباق أو قدرته، فتقول: إن أمكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الأولىٰ، لزم تساوي الناقص والزائد وهو محال، وإن امتنع الانطباق ولم تستغرق الثانية الأولىٰ، كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط، فإن امتناع

انطباق جملتين من جنس واحد بحسب الكم وهو العدد لا يكون إلا بسبب التفاوت، وهذا ضروري.

وعن الثاني أن المجموع إن كان محالًا لا بد وأن يكون أحد أجزائه محالًا إما علىٰ تقدير تحقق جزء من الأجزاء الباقية أو في نفسه، وهاهنا كل جزء من أجزاء المجموع غير محال علىٰ تقدير تحقق الأجزاء الباقية، فيكون أحد الأجزاء محالًا في نفسه، وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه إلا كون الجملة غير متناهية، فتكون الجملة غير المتناهية محالًا وهو المطلوب، وأما النقض بالأشياء المترتبة غير الموجودة كالحركة التي لا أول لها فغير وارد، إذًا الجملة من حيث هي غير موجودة، بل الموجود أبدًا جزء من أجزائها، فلا يتصور التطبيق في أجزائها أصلًا، وكذلك النقض بالأشياء غير المتناهية الموجودة معًا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد؛ لأن الأشياء المترتبة إذا انطبق فيها علىٰ جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته استحال أن ينطبق عليه جزء آخر، بل الجزء الآخر منطبق علىٰ غيره، فلا جرم يفضل في الزائد لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا، فلا يتم البرهان فيها، وقد تحقق مما ذكرنا أن برهان التطبيق إنما يتم في الأشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد، ولها ترتيب وضعي طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات، ولا يتم فيما فقد فيه أحد الشرطين.

الثاني: أن مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة إلىٰ غير النهاية محتاج إلىٰ كل واحد منها، فيكون ممكنًا محتاجًا إلىٰ سبب، وذلك السبب ليس نفس المجموع؛ لامتناع كون الشيء سبب نفسه، وإلا لزم

تقدم الشيء علىٰ نفسه، ولا كل واحد من آحادها، فإن المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه علىٰ غيره، ولا الداخل في المجموع؛ لأن الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله، فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع؛ لأن المجموع كما يتوقف عليه يتوقف علىٰ علله، فيكون سبب المجموع خارجًا عن المجموع، فيكون كل واحد من أجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه، وإلا فيكون بعضها مستغنيًا عن الأمر الخارج، فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع، بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الأمر الخارج، هذا خلف، ولا يكون ذلك الأمر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة إلىٰ غير النهاية ممكنًا، بل واجبًا لذاته؛ لأنه لو كان ممكنًا لذاته لاحتاج إلىٰ علة، فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة إلىٰ غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه، وتقدم علته علىٰ أجزاء السلسلة المفروضة، فيكون مع علته جزأ من المجموع، وإذا كان واجبًا لذاته يكون طرفًا للسلسلة بالضرورة؛ لأنه مرتبط بالسلسلة، فإن كان في وسطها يلزم أن يكون معلولًا، هذا خلف، وإذا كان مرتبطًا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفًا تنقطع به السلسلة، فيلزم تناهي السلسلة علىٰ تقدير لا تناهيها، فيكون لا تناهي السلسلة محالًا، فإن ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالًا، لا يقال: المؤثر في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها لأنَّا نقول: إن أريد بالآحاد التي هي المؤثرة الكل من حيث هو كل، فهو نفس المجموع، فيمتنع أن يكون مؤثرًا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرًا في نفسه، وإن أريد بالآحاد التي هي المؤثرة أن كل واحد هو المؤثر، لزم اجتماع مؤثرات مستقلة علىٰ أثر واحد، وهو محال، وأيضًا يلزم أن

يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد أبطلناه، قيل: إن أردتم بالعلة جملة الأمور التي يصدق علىٰ كل واحد منها أنه محتاج إليه، فلم لا يجوز أن تكون الآحاد بأسرها علة لنفسها؟ وإن أردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلًا؟

وأما قوله: الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله. فمسلم.

قوله: فلا يكون الداخل وحده علة للجملة. قلنا: ممنوع، فإنه يجوز أن يكون الداخل وحده علة للجملة إذا أريد بالعلة الفاعل.

أجيب: بأن المراد بالعلة العلة المستقلة، وهي ما لا يفتقر في التأثير إلىٰ معاون لا يكون منه، والعلة المستقلة بهذا المعنىٰ لا يجوز أن تكون نفس الآحاد بالضرورة؛ لأن العلة المستقلة متقدمة علىٰ المعلول بالضرورة، ولا يجوز أن يكون كل واحد من الآحاد؛ لأن كل واحد يتوقف تأثيره علىٰ معاون لا يكون منه، ولا بعض الآحاد؛ لأن علته أولىٰ بأن تكون علة مستقلة؛ لأن تأثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف تأثير علته، وأيضًا علىٰ تقدير أن يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلًا؛ لأن تعلق المجموع بكل بعض من حيث يتقوم الآحاد به علىٰ السواء، فليس بعضها أولىٰ بأن يكون فاعلًا من بعض من هذه الجهة، لكن علة كل بعض أولىٰ بأن يكون فاعلًا من ذلك البعض؛ لأن الآحاد تتقوم بعلة ذلك البعض من جهتين:

إحداهما: بذاتها.

والأخرىٰ: بمعلولها.

وحينئذ يندفع ما قيل: إنه يجوز أن يكون ما بعد المعلول الأول إلىٰ غير النهاية علة. إذ هو بحيث لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة؛ لأنه

لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه، فلو فرض كونه علة لكان علته أولىٰ بالعلية منه؛ لما ذكرنا، قيل: الآحاد لا يخلو إما أن يكون لها وجود واحد زائد علىٰ وجودات الأجزاء، أو لا، فإن كان الأول فلا نسلم أنه لا يجوز أن تكون الآحاد بأسرها علة قوله: يلزم أن يكون الشيء متقدمًا علىٰ نفسه. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كذلك، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن تكون الآحاد من حيث إن كل واحد من أجزائها موجودة بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد علىٰ وجودات الأجزاء، فيكون مجموع الآحاد من حيث هي وجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع، وإن كان الثاني فلا نسلم أنه حينئذ تكون محتاجة إلىٰ علة، وإنما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات الأجزاء، وليس كذلك حينئذ.

أجيب: بأن الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد، ووجودها غير وجود كل واحد، فإن وجودها هي وجودات الأجزاء، ولا شك أن وجودات الأجزاء غير وجود كل واحد، فإن وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الأجزاء مغاير للكل، وهي في وجوداتها مفتقرة إلىٰ كل واحد من الأجزاء، والمفتقر إلىٰ الغير ممكن، فيكون لها علة، ولا يجوز أن تكون علة وجوداتها نفس الآحاد الموجودة، وإلا لزم تقدم الشيء علىٰ نفسه بالضرورة، وهو محال، ولا الداخل فيها؛ لأن أي داخل فرض علته أولىٰ بأن يكون علة للآحاد بأسرها، فتعين أن يكون خارجًا، ويكون واجبًا، وينقطع به السلسلة كما ذكرنا.

قال: **(الثاني في البرهان علىٰ وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان:**

الأول: أنه لا شك في وجود حادث، وكل حادث ممكن، وإلا لم يكن معدومًا تارة وموجودًا أخرىٰ، وكل ممكن فله سبب، وذلك لا بد وأن يكون واجبًا أو منتهيًا إليه؛ لاستحالة الدور والتسلسل.

الثاني: لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا كان له سبب واجب ابتداء أو بواسطة، ولا يعارض بأنه لو كان واجبًا لزاد وجوده؛ لما مر في صدر الكتاب، فيحتاج إلىٰ ذاته فيكون له سبب ملاق أو مباين، فيلزم تقدم ذاته بوجوده علىٰ وجوده أو إمكانه لما بيَّنا أن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه).

أقول: المبحث الثاني في البرهان علىٰ وجود واجب الوجود ويدل عليه - وجهان:

أحدهما: باعتبار الحدوث.

والآخر: باعتبار الإمكان.

الأول: أنه لا شك في وجود حادث، وكل حادث ممكن؛ لأنه لو لم يكن كل حادث ممكنًا لم يكن معدومًا تارة وموجودًا أخرىٰ، واللازم ظاهر الفساد، فإن كل حادث يكون موجودًا بعدما لم يكن، فيكون معدومًا، ثم صار موجودًا فبالضرورة يكون معدومًا تارة وموجودًا أخرىٰ بيان الملازمة أنه إذا لم يكن ممكنًا يكون واجبًا لذاته أو ممتنعًا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في أنه ممكن أو واجب أو ممتنع علىٰ، يكون سبيل الانفصال الحقيقي، فإذا انتفىٰ واحد من الثلاثة تعين أحد

الآخرين، وإذا كان واجبًا يكون دائمًا موجودًا، وإذا كان ممتنعًا يكون دائمًا معدومًا، وإلا يلزم القلب، وإذا كان دائمًا موجودًا أو دائمًا معدومًا لم يكن معدومًا تارة وموجودًا أخرىٰ، فثبت أن كل حادث ممكن، وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة، وذلك السبب الموجود يجب أن يكون واجبًا لذاته، أو منتهيًا إلىٰ الواجب لذاته؛ لاستحالة الدور والتسلسل.

الوجه الثاني: أنه لا شك في وجود موجود، فذلك الموجود إما واجب أو ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما علىٰ سبيل الانفصال الحقيقي، فإن كان ذلك الموجود واجبًا، فهو المطلوب، وإن كان ذلك الموجود ممكنًا فله سبب موجود واجب ابتداء أو بواسطة، وإلا يلزم الدور أو التسلسل، وقد سبق بطلانهما، ولا يعارض بأن يقال: يمتنع أن يكون سبب الممكن واجبًا ابتداء أو بواسطة؛ لأنه لو كان سبب الممكن واجبًا لزاد وجوده؛ لما مر من أن الوجود زائد في الممكن وفي الواجب، وإذا كان الوجود زائدًا يكون وصفًا للذات، والوصف محتاج إلىٰ الذات والذات غيره، فيكون الوجود محتاجًا إلىٰ غيره، وكل محتاج إلىٰ الغير ممكن، وكل ممكن له سبب فسببه إما ملاق وهو الذات أو صفة من صفاته، وإما مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته، فإن كان سببه ملاقيًا يلزم تقدم ذاته بوجوده علىٰ وجوده، فيلزم تقدم الشيء علىٰ نفسه إن كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر، أو كونه موجودًا مرتين إن كان غيره، وهو محال بالضرورة، وإن كان سببه مباينًا يلزم أن يكون الواجب ممكنًا، هذا خلف؛ لأنَّا نقول: قد بيَّنا أن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم، فلا يلزم تقدم الوجود علىٰ نفسه، ولا كونه موجودًا مرتين علىٰ تقدير أن يكون السبب

ملاقيًا، والحق أن وجوده عين ذاته، فلم يحتج إلىٰ سبب فتسقط المعارضة.

قال: (**الثالث: في معرفة ذاته. مذهب الحكماء أن الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته؛ لأنه غير متصور بالبداهة، ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب فيه، ولذلك لما سئل عنه موسىٰ عليه السلام أجاب بذكر خواصه وصفاته، فنسب إلىٰ الجنون، فذكر صفات أبين، وقال: إن كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة، وخالفهم المتكلمون، ومنعوا الحصر، وألزمهم بأن حقيقته تعالىٰ هو الوجود المجرد عندهم، وهو معلوم**).

أقول: المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالىٰ مذهب الحكماء والغزالي منَّا، وضرار من المتقدمين أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالىٰ؛ لأن معرفة ذاته إما بالبديهة أو بالنظر، وكل منهما باطل.

أما الأول؛ فلأن ذاته غير متصورة بالبديهة بالاتفاق.

وأما الثاني؛ فلأن المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد وإما بالرسم، وكل منهما باطل، أما الحد؛ فلأن ذاته غير قابل للتحديد؛ لأن الحد إنما يمكن لمركب لما عرفت، والتركيب منتف عنه، ولذلك لما سأل فرعون موسىٰ عليه السلام عن حقيقته تعالىٰ حيث قال: وما رب العالمين؟ فإن السؤال بما إنما هو سؤال عن الحقيقة.

أجاب موسىٰ عليه السلام بذكر خواصه وصفاته، حيث قال: رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين، تنبيهًا علىٰ أن حقيقة ذاته تعالىٰ لا تعلم إلا بذكر مقوماته، ولا مقوم له، إذ لا تركيب فيه، ولم يتنبه فرعون له، فلهذا قال لمن حوله: ألا تستمعون أني سألت عن حقيقته فأجاب بذكر صفاته؟ فلم يكن الجواب مطابقًا للسؤال، فلم

يتعرض موسىٰ ﵇ لبيان غلطه وجهله، فذكر صفات أبين، فقال: ربكم ورب آبائكم الأولين. ليتنبه فرعون عن غلطه، فلم يتنبه ونسبه إلىٰ الجنون كما قال الله تعالىٰ حكاية عن فرعون قال: إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون. فذكر موسىٰ ﵇ صفات أبين، وأشار إلىٰ أن السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء، حيث قال: رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون. وأما الرسم فلا يفيد الحقيقة، ولأن المعلوم منه ﷻ إما السلوب كقولنا: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها، وإما الإضافات كقولنا: قادر عالم. ولا شك أن ذاته مغايرة لهذه الأمور، فإن المعلوم من قدرة الله تعالىٰ عندنا أنها أمر مستلزم للتأثير في الفعل علىٰ سبيل الصحة، فحقيقة القدرة مجهولة، والمعلوم منها ليس إلا هذا اللازم، وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالىٰ ليس إلا أنه أمر يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل، فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر، فقد تبين أن حقائق صفات الله تعالىٰ غير معلومة لنا، وعلىٰ تقدير أن تكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف، ولما دل الاستقراء علىٰ طريق الإنصاف أنَّا لا نعلم من الله تعالىٰ إلا السلوب والإضافات، وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة، ثبت أنَّا لا نعلم ذات الله تعالىٰ، وخالف المتكلمون الحكماء، ومنعوا الحصر بأنَّا لا نسلم أن طريق المعرفة منحصرة في البديهة والنظر، فإنه يجوز أن يعرف بالإلهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة، وألزمهم المتكلمون بأن حقيقة الله تعالىٰ هو الوجود المجرد، وهو معلوم عندهم بالبداهة، والحق أن هذا الإلزام ليس بصواب، فإن حقيقته تعالىٰ عندهم هو الوجود الخاص،

والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجود الخاص، ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض.

قال: (**الفصل الثاني: في التنزيهات، وفيه مباحث:**

الأول: أن حقيقته لا تماثل غيره، وإلا فالموجب لما به يمتاز عنه إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح، وإن كان غيره فإن كان ملاقيًا عاد الكلام إليه ولزم التسلسل، وإن كان مباينًا كان الواجب محتاجًا في هويته إلىٰ سبب منفصل، فكان ممكنًا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص به كالفصل والعلة؛ لأنها معلولة الذات، فلا تقتضي تعين العلة كالجنس والمعلول، ولو بان ذلك لجاز أن يتنافىٰ لوازم الأمثال، وقال قدماء المتكلمين: ذاته يساوي سائر الذوات في كونه ذاتًا، إذ المعنىٰ به ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو مشترك، وأيضًا الوجوه الدالة علىٰ اشتراك الوجود تدل علىٰ اشتراك الذات، ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام عند الأكثرين، وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم، قلنا: فلعل مفهوم الذات هو أمر عارض لما صدق عليه، واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها، وقال الحكماء: ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا، وتتميز من وجودنا بتجرده وعدم العروض بغيره وقد سبق القول فيه).

أقول: لما فرغ من الفصل الأول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات، وذكر فيه خمسة مباحث:

الأول: أن حقيقته لا تماثل غيره.

الثاني: في نفي الجسمية والجهة عنه.

الثالث: في نفي الاتحاد.

الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته.

الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه.

المبحث الأول: أن حقيقته تعالىٰ لا تماثل غيره، أي لا تكون مشاركة لغيره في تمام الماهية المشتركة؛ لأنه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره، لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجًا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافًا إليهما، فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالىٰ عن غيره المماثل له إن كان ذاته مماثلة، لزم الترجيح بلا مرجح؛ لكون ذاته مماثلة لغيره، فإيجابها ما يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح، وإن كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته، فإن كان ذلك الغير الموجب ملاقيًا لذاته عاد الكلام إلىٰ ذلك الملاقي الموجب بأن موجب ذلك الملاقي إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح، وإن كان غيره عاد الكلام إليه ولزم التسلسل، وإن كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مباينًا كان الواجب محتاجًا في هويته وتعينه إلىٰ سبب منفصل، فكان الواجب ممكنًا هذا خلف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالىٰ لا ذاته تعالىٰ حتىٰ يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي، حتىٰ يلزم التسلسل ولا غيره المباين حتىٰ يلزم إمكانه، وذلك كالفصل والعلة، فإن الفصل لذاته اقتضىٰ اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص، والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره؛ لأنَّا نقول: تلك الصفة معلولة الذات فتكون متأخرة عن تعين الذات، ضرورة تأخر المعلول عن تعين علته، فلا يقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول، فإن الجنس لما كان معلولًا للفصل لم يقتض تعيُّن الفصل الذي هو علته، وكذا المعلول لما

كان متأخرًا عن تعين علته لم يقتض تعين علته، ولو جاز ذلك أي لو جاز أن يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات الاختصاص، لجاز أن يتنافىٰ لوازم الأمثال واللازم بين البطلان، فالملزوم مثله، أما الملازمة؛ فلأن الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات، والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير، والصفتان متنافيتان، فيلزم تنافي لوازم الأمثال، فإن قيل: ما به يمتاز عن غيره سلبي، وهو أنه تعلل ليس غيره.

وأجيب: بأن سلب الغير لا يحصل إلا بعد حصول الغير، وحينئذ يكون الواجب هو هو بعد حصول الغير، فيكون ممكنًا.

وقال قدماء المتكلمين: ذاته تعالىٰ تساوي سائر الذوات في كونه ذاتًا، إذ المعنىٰ بالذات ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وهذا المعنىٰ مشترك بينه وبين سائر الذوات، فيكون ذاته مساويًا لسائر الذوات، وأيضًا الوجوه الدالة علىٰ اشتراك الوجود دالة علىٰ اشتراك الذات بأن نقول: إنَّا نجزم بذات الشيء، ونتردد في كونه واجبًا وجوهرًا وعرضًا، ونقسم الذات إلىٰ الواجب والجوهر والعرض، فثبت أن ذاته مساو لغيره في كونه ذاتًا، ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام، وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم وهي الإلهية التي توجب أحوالًا أربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية.

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: لعل مفهوم الذات أمر عارض لما صدق عليه، واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها في الحقيقة، وقال الحكماء: ذاته تعالىٰ نفس وجوده المشارك لوجود

الممكنات، ويتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره، وقد سبق القول فيه، فلا حاجة إلىٰ إعادته.

قال: (**الثاني: في نفي الجسمية والجهة عنه خلافًا للكرامية والمشبهة لنا أنه لو كان في جهة وحيز، فإما أن ينقسم فيكون جسمًا، وكل جسم مركب ومحدث لما سبق، فيكون الواجب مركبًا ومحدثًا، هذا خلف أولًا ينقسم فيكون جزأ لا يتجزأ، وهو محال بالاتفاق، ولأنه تعالىٰ لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق، وكان محتاجًا في تقدره إلىٰ مخصص ومرجح، وهو محال**).

أقول: المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه، فنقول: الله تعالىٰ ليس بجسم خلافًا للمجسمة، ولا في جهة خلافًا للكرامية والمشبهة، واعلم أن جميع المجسمة اتفقوا علىٰ أنه تعالىٰ في جهة، والكرامية أي أصحاب أحمد بن الكرام اختلفوا فقال بعضهم وهو محمد بن الهيضم: إنه تعالىٰ في جهة فوق العرش لا نهاية لها، والبعد بينه وبين العرش أيضًا لا نهاية له. وقال بعض أصحابه: البعد متناه، وكلهم نفوا عنه خمسًا من الجهات وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره، وباقي أصحاب محمد بن الهيضم قالوا بكونه علىٰ العرش كما قال سائر المجسمة، وبعضهم قالوا بكونه علىٰ صورة، وقالوا بمجيئه وذهابه، واحتج المصنف علىٰ نفي الجهة ولم يحتج علىٰ نفي الجسمية؛ لأن نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية، ولأن الحجة علىٰ نفي الجهة مشتملة علىٰ نفي الجسمية، إذا عرفت هذا فنقول: لو كان الله تعالىٰ في جهة وحيز فإما أن ينقسم فيكون جسمًا، وكل جسم مركب ومحدث لما سبق، فيكون الواجب مركبًا ومحدثًا، هذا خلف، أو لا ينقسم فيكون جزأ

لا يتجزأ، وهو محال بالاتفاق، وأيضًا لو كان الله في جهة وحيز، لكان متناهي القدر واللازم باطل فالملزوم مثله، أما الملازمة فلما سبق في تناهي الأبعاد، وأما بطلان اللازم؛ فلأن تقدره بذلك القدر ممكن محتاج إلىٰ مخصص ومرجح، وهو محال، ولهم أن يقولوا: المخصص والمرجح ذاته تعالىٰ، وهو ليس بمحال، والأولىٰ أن يقال: لو كان الله تعالىٰ في جهة وحيز، لكان قابلًا للقسمة والإشكال والأكوان أي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وكل ذلك محال في حق الواجب تعالىٰ؛ لأن وجوب الوجود ينافي هذه الأمور.

قال: (**واحتجوا بالعقل والنقل، أما العقل فمن وجهين:**

الأول: أن بديهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر كالجوهر والعرض، أو مباينًا عنه في الجهة كالسماء والأرض، والله ﷻ ليس محلًّا للعالم ولا حالًّا فيه، فيكون مباينًا عنه في الجهة.

الثاني: أن الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائمًا بنفسه، والله ﷻ يشاركه في ذلك، فيشاركه في اقتضائهما، وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة.

وأجيب عن الأول: بمنع الحصر وشهادة البديهة لاختلاف العقلاء، وعن الثاني بأن الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة، وعن الآيات بأنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل، فيفوَّض علمها إلىٰ الله تعالىٰ كما هو مذهب السلف، أو تؤول كما ذكر في المطولات).

أقول: المثبتون بأنه تعالىٰ في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل علىٰ أنه تعالىٰ في جهة وحيز، أما العقل فمن وجهين:

الأول: أن بداهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بد وأن يكون أحدهما ساريًا في الآخر بحيث تكون الإشارة إلىٰ أحدهما هي الإشارة إلىٰ الآخر كالجوهر وعرضه، فإن العرض الحال في الجوهر سار فيه، بحيث تكون الإشارة إلىٰ الجوهر بعينها هي الإشارة إلىٰ عرضه، أو يكون أحدهما مباينًا عن الآخر في الجهة كالسماء والأرض، والله تعالىٰ ليس محلًّا للعالم ولا حالًّا فيه فيكون مباينًا عن العالم في الجهة.

الثاني: أن الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودًا قائمًا بنفسه، والله ﷻ يشارك الجسم في كونه موجودًا قائمًا بنفسه، فيكون مشاركًا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة، فيكون في حيز وجهة، وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، وغيرها من الآيات.

وأجيب عن الوجه الأول: بمنع الحصر فإنَّا لا نسلم أن كل موجودين يجب أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا له في الجهة؛ لجواز أن يكون مباينًا له في الذات والحقيقة لا في الجهة، وبمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه، فإنه لو كان بديهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بد، وأن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا عنه في الجهة، لما اختلف العقلاء فيه.

وأجيب عن الوجه الثاني: بأن الجسم يقتضي الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة، والله ﷻ لا يشاركه في حقيقته المخصوصة، فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة.

وأجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل لظهورها بأنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعها، وحينئذ إما أن يفوض علمها إلىٰ الله تعالىٰ كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف علىٰ الله في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وإما أن تؤول كما هو مذهب المؤولين وقول من عطف قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ علىٰ الله والتأويلات المذكورة في المطولات علىٰ وجه الاستقصاء.

قال: (**الثالث: في نفي الاتحاد والحلول. أما الأول؛ فلأنه تعالىٰ لو اتحد بغيره فإن بقيا موجودين فهما بعد اثنان لا واحد، وإلا لم يتحدا بل عدما وجد ثالث، أو عدم أحدهما وبقي الآخر، وأما الثاني؛ فلأن المعقول منه قيام موجود بموجود علىٰ سبيل التبعية، ولا يعقل في الواجب، فحكىٰ القول بهما عن النصارىٰ وجمع من المتصوفة، فإن أرادوا ما ذكرناه بأن فساده، وإن أرادوا غيره فلا بد من تصوره أولًا ليتأتىٰ التصديق به إثباتًا أو نفيًا**).

أقول: المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول، أما الاتحاد فهو أنه كان شيئًا واحدًا بعينه صار شيئًا آخر، هذا هو مفهومه الحقيقي، والذي يدل علىٰ امتناعه أنه لو اتحد الواجب بغيره فإن بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متميزان لا واحد، وهذا ينافي الاتحاد، وإن لم يبقيا موجودين لم يتحدا؛ لأنه حينئذ إما إن عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين؛ لأن المعدوم لا يتحد بالمعدوم، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فإن كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الأول، لم يتحقق الاتحاد أصلًا، وإن كان المعدوم هو الأول والباقي هو الثاني، فكذلك لم يتحقق الاتحاد أصلًا؛ لأنه حينئذ لم يصر الأول الثاني، بل عدم الأول. قيل:

لا نسلم أنهما لو كانا موجودين لم يتحدا، وإنما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو ممنوع، فإنه يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل.

أجيب: بأن الوجود الواحد والتعين الواحد اللذين صارا بهما موجودين ومتعينين إما أن يكون أحد الوجودين الأولين أحد التعينين الأولين، أو وجودًا ثالثًا وتعينًا ثالثًا، فإن كان الأول يلزم انعدام أحدهما بالضرورة ويلزم الاتحاد، وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الوجودين والتعينين الأولين باقيًا أو لا.

والأول: يوجب أن يكون الشيء الواحد موجودًا بوجودين وتعينين متغايرين، وهو محال بالضرورة.

والثاني: يوجب إما انعدم أحدهما وكون الشيء الواحد موجودًا بوجودين وتعينين، وأما انعدامهما وحدوث ثالث والأول محال، والثاني يلزم منه نفي الاتحاد، ولا يمكن أن يتحد الوجودان والتعينان، وألا يلزم أن يكون الوجود والتعين موجودين وهو محال، وأما الثاني وهو الحلول فلأن المعقول منه قيام موجود بموجود علىٰ سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، ويمتنع الحلول بهذا المعنىٰ علىٰ الله تعالىٰ، وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارىٰ وجمع المتصوفة، فإنه حكي عن النصارىٰ أنهم قالوا: اتحدت الأقانيم الثلاثة: الأب والابن وروح القدس، واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري في عيسىٰ عليه السلام. وحكي عن جمع من المتصوفة أنهم قالوا: إذا انتهىٰ العارف نهاية مراتبه انتفت هويته، وصار الموجود هو الله تعالىٰ وحده، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد، وقالوا: إن الله تعالىٰ يحل في العارفين،

فإن أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه، فقد بان فساده، وإن أرادوا به غيره فلا بد من تصويره أولًا ليتأتىٰ التصديق به نفيًا أو إثباتًا، فإنه لا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصور ما هو المراد.

قال: (**الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته. اعلم أن صفات الباري تعالىٰ تنقسم إلىٰ إضافات لا وجود لها في الأعيان، كتعلق العلم والقدرة والإرادة وهي متغيرة ومتبدلة، وإلىٰ أمور حقيقية كنفس العلم والقدرة والإرادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافًا للكرامية لنا وجوه:**

الأول: أن تغيُّر صفاته يوجب انفعال ذاته، وهو محال.

الثاني: أن كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقًا، فلو خلا عنها كان ناقصًا، وهو محال.

الثالث: لو صح اتصافه بمحدث، لصح اتصافه به أزلًا، إذ لو قبل ذاته صفة محدثة، لكان ذلك القبول من لوازم ذاته، أو منتهيًا إلىٰ قابلية لازمة دفعًا للتسلسل، فلا ينفك عنه، وصحة الاتصاف متوقفة علىٰ صحة وجود الصفة توقف النسبة علىٰ المنسوب إليه، فيصح وجود الحادث أزلًا وهو محال، فثبت بهذا أن كل أزلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض إلىٰ أن كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزليًّا.

الرابع: المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئًا من لوازم ذاته، لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح، وإن كان وصفًا آخر محدثًا لزم التسلسل، وإن كان شيئًا غير ذلك كان الواجب مفتقرًا في صفته إلىٰ منفصل والكل محال، ولقائل أن يقول: إنه تعالىٰ لا ينفعل عن غيره، لكن لم لا يجوز أن يقتضي ذاته تعالىٰ صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانفراض الأخرىٰ، أو مختصة لوقت وحال لتعلق الإرادة بها

وخلف لما زال، فيكون الكمال مطردًا وإمكان الاتصاف بها لما توقف علىٰ إمكانها لم يكن قبل إمكانها، واحتجوا بأنه تعالىٰ لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلًا، وبأن الصفات القديمة يصح قيامها به تعالىٰ لمطلق كونها صفات ومعاني؛ لأن القدم عدمي لا يصلح أن يكون جزأ من المقتضىٰ والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تعالىٰ.

وأجيب: بأن التغيُّر في الإضافة والتعلُّق لا في الصفة والمصحح؛ لقيام تلك الصفات حقائقها المخصوصة، أو لعل القدم شرط أو الحدوث مانع).

أقول: المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالىٰ. اعلم أن الصفة للشيء إما أن تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلىٰ غيره كالسواد للجسم والشكل والحُسن، وإما أن تكون متقررة في الموصوف مقتضية لإضافته إلىٰ غيره، وهذا القسم ينقسم إلىٰ ما لا يتغير بتغيُّر المضاف إليه مثل القدرة علىٰ تحريك جسم ما، فإنها صفة متقررة في الموصوف بها يلحقها إضافة إلىٰ أمر كلي من تحريك الأجسام محال ما لزومًا أوليًّا ذاتيًّا، ويدخل في ذلك حجارة وفرس وشجر دخولًا ثانيًا، فإن تعلُّق الإضافات المعينة بالقدرة علىٰ تحريك جسم ما ليس تعلُّق ما يلزمه فإنه لو لم يكن حجارة أصلًا في الإمكان، ولم يقع إضافة القدرة إلىٰ تحريكه أبدًا، ما ضر ذلك في كون القدرة علىٰ تحريك جسم ما، فالقدرة لا تتغير بتغيُّر أحوال المقدور عليه من الأشياء، بل إنما بتغيُّر الإضافات الخارجية، والسبب في ذلك أن القدرة مستلزِمة للإضافة إلىٰ أمر كلي لزومًا أوليًّا ذاتيًّا إلىٰ الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزومًا ثانيًا غير ذاتي، بل بسبب ذلك الكلي الأول، والكلي الأول الذي يتعلق

به القدرة لا يمكن أن يتغير؛ فلهذا لا تتغير القدرة به، وأما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها، وإلىٰ ما يتغير بتغيُّر المضاف إليه مثل العلم، فإنه صفة متقررة في العالم الموصوف بها يلحقها إضافة إلىٰ المعلوم تتغير بتغيُّر المعلوم، فإن العلم بأن زيدًا ليس بموجود ثم يحدث زيد يصير العلم بأن زيدًا موجود فتغير الإضافة والعلم المضاف معًا، فإن العلم بشيء ما يختص الإضافة به، حتىٰ أن العلم المضاف إلىٰ معنىٰ كلي لم يكف ذلك بأن يكون علمًا بجزئي، بل يكون العلم بالنتيجة علمًا مستأنفًا يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة مستأنفة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها إضافات شتىٰ، وإما أن لا تكون متقررة في الموصوف بل مقتضية لإضافته إلىٰ غيره مثل كون الشيء يمينًا وشمالًا، فإنه إضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فإن هيئة متقررة في الموصوف يتبعها إضافة لازمة أو لاحقة، فالموصوف بهما ذو هيئة مضافة، لا ذو إضافة محضة، إذا عرفت هذا فلنرجع إلىٰ تقريره في المتن، فنقول: صفات الباري تعالىٰ وتقدس تنقسم إلىٰ إضافات لا وجود لها في الأعيان كتعلق العلم والقدرة والإرادة، فإن هذه التعلقات إضافات صفات محضة لا وجود لها في الأعيان وهذه الإضافات متغيرة متبدلة وإلىٰ أمور حقيقية كنفس العلم والقدرة والإرادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل، خلافًا للكرامية فإنهم جوَّزوا تغيُّر صفاته لنا وجوه:

الأول: أن تغيُّر صفاته يوجب انفعال ذاته؛ وذلك لأن المقتضي لصفاته ذاته وتغيُّر الموجب دال إلىٰ علىٰ تغيُّر موجبه، فإنه يمتنع أن يكون الموجب للشيء باقيًا، والشيء منتفيًا.

الثاني: أن كل ما يتصف به الباري تعالىٰ فهو صفة كمال؛ لامتناع اتصافه تعالىٰ بصفة النقص باتفاق العقلاء، فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصًا، وهو محال.

الثالث: لو صح اتصافه تعالىٰ بمحدث، لصح اتصافه تعالىٰ به أزلًا؛ لأنه لو قبل ذاته صفة محدثة، لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته؛ أو منتهيًا إلىٰ قابلية لازمة؛ وذلك لأنه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيًا إلىٰ قابلية لازمة، لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضًا، فتكون الذات قابلة لتلك القابلية، فإن انتهىٰ إلىٰ قابلية أخرىٰ لازمة فهو المطلوب، وإن لم ينته إلىٰ قابلية لازمة لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان، فلا بد وأن يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته، أو منتهيًا إلىٰ قابلية لازمة، وإذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيًا إلىٰ قابلية لازمة، فلا تنفك تلك القابلية عن الذات، فصح اتصافه تعالىٰ بالصفة المحدثة أزلًا، وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة علىٰ صحة وجود الصفة؛ لأن اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة، والنسبة متوقفة علىٰ وجود المنتسبين، فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة علىٰ صحة وجود الصفة، فإن صحة الموقوف متوقفة علىٰ صحة وجود الموقوف عليه، فيصح وجود الحادث في الأزل وهو محال؛ لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية، والحدوث عبارة عن ثبوت الأولية،

والجمع بينهما محال، فثبت أن كل أزلي لا يتصف بالحادث، وينعكس بعكس النقيض إلىٰ أن كل ما هو متصف الحوادث لا يكون أزليًّا، فلو كان الله متصفًا بالحوادث لم يكن أزليًّا، لكنه أزلي، فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب، والدليل علىٰ هذا يتم بدون التعرض لعكس النقيض، فإنه إذا ثبت أن الأزلي لا يتصف بالحادث، ثبت أن الله تعالىٰ لا يتصف بالحادث؛ لأن الله تعالىٰ أزلي، وكل أزلي لا يتصف بالحادث، فالله تعالىٰ لا يتصف بالحادث، قيل: صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها، ولا يلزم من ثبوت إحداهما ثبوت الأخرىٰ، فإن معنىٰ صحة اتصاف الذات بالصفة أزلًا أن هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها، وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة.

وأجيب: بأنه لا نزاع في أن صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة، لكن صحة الاتصاف بها متوقفة علىٰ صحة وجودها؛ لأن صحة الاتصاف متوقفة علىٰ تحققها، وتحققها متوقفة علىٰ صحة وجودها، ولقائل أن يقول: صحة الاتصاف بها غير متوقفة علىٰ صحة وجودها، فإن صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف إلا علىٰ صحة وجود مقدوره لذاته، فإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه.

الرابع: المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته تعالىٰ أو شيئًا من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح؛ لأن نسبة الذات ولوازمه إلىٰ حدوث الحادث في ذلك الوقت أو قبله علىٰ السواء، فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت، جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت ترجيح

لأحد الجائزين بلا مرجح، وإن كان المقتضي للصفة الحادثة وصفًا آخر محدثًا، فننقل الكلام في مقتضىٰ ذلك الوصف الحادث، ويلزم التسلسل، وإن كان المقتضي للصفة الحادثة شيئًا غير ذاته تعالىٰ وغير شيء من لوازمه وغير وصف آخر محدث، كان الواجب مفتقرًا في صفته الحادثة إلىٰ سبب منفصل، وكل واحد من هذه الأقسام محال، والمصنف اعترض علىٰ كل واحد من الوجوه الأربعة، أما علىٰ الأول فبأن يقال: إنه تعالىٰ لا ينفعل عن غيره، ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير أن لا يجوز تغيُّر صفاته، فإنه يجوز أن يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الأخرىٰ، فلا ينفعل عن غيره، بل ينفعل عن ذاته، فإن المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الأخرىٰ ذاته وامتناع الانفعال من ذاته علىٰ هذا الوجه ممنوع، وأما علىٰ الثاني فبأن يقال: قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم، ويمنع أنه لو خلا عنها كان ناقصًا، فإنه إنما يكون الخلو عنها نقصًا إذا لم يكن للصفة الزائلة خلف، وأما إذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فإنه يجوز أن تقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الإرادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال، فيكون الكمال مطردًا ومحفوظًا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة، لا يقال: إن كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب أن تكون صفة كمال، فنعد زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة الكمال؛ لأنَّا نقول: يجوز أن يكون كون الصفة صفة كمال مشروطًا بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها، فلا يلزم أن يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصًا، والحاصل: أن كل واحدة من الصفات المتعاقبة إنما هي كمال عند وقتها المختص بها، ولا يكون كمالًا عند انقضاء وقتها، بل الكمال هو الصفة التي هي

بعدها وهو متصف بها، وأما علىٰ الثالث فبأن يقال الملازمة ممنوعة، فإنَّا لا نسلم أنه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به أزلًا، فإن إمكان الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف علىٰ إمكان الصفة المحدثة لم يكن إمكان الاتصاف بها قيل إمكان الصفة المحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه، وإمكان الصفة المحدثة لم يتحقق في الأزل؛ لأن إمكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها أو بوقت معين وحال معين؛ لتعلق الإرادة بها في ذلك الوقت، وأما علىٰ الرابع فبأن يقال: المقتضىٰ للصفة الحادثة الفاعل المختار، ولزوم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح ممنوع؛ لجواز أن يكون تعلق إرادة الله تعالىٰ بوقت معين مرجحًا، احتج الكرامية علىٰ جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالىٰ بوجهين:

أحدهما: أنه تعالىٰ لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثًا ثم صار فاعلًا له والفاعلية صفة ثبوتية، فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالىٰ.

وثانيهما: أن الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالىٰ لمطلق كونها صفات أو معاني لا لكونها قديمة، فإن القدم لكونه عدميًّا؛ لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة، فإن صحة الاتصاف أمر وجودي، والأمر العدمي لا يكون جزأ من الأمر المقتضىٰ للأمر الوجودي، والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني، فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالىٰ لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضىٰ لصحة القيام.

وأجيب عن الأول: بأن التغيُّر في الإضافة والتعلُّق لا في الصفة؛ لأن كونه فاعلًا للعالم إضافة وتعلُّق عرض للقدرة بعد أن لم يكن عارضًا.

وعن الثاني: أن المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقائقها المخصوصة، أو لعل القدم شرط لصحة الإنصاف والقدم، وإن كان عدميًّا يجوز أن يكون شرطًا؛ لأن العدمي يجوز أن يكون شرطًا للأمر الوجودي، أو لعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف، والحق أنه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالىٰ والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغيُّر عليه؛ لاستحالة انفعاله في ذاته، تعالىٰ عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

قال: (**الخامس في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالىٰ أجمع العقلاء علىٰ أنه ﷻ غير موصوف بشيء من الألوان والطعوم والروائح، ولا يلتذ باللذائذ الحسية، فإنها تابعة للمزاج، وأما اللذة العقلية، فقد جوَّزها الحكماء، وقالوا: من تصور في نفسه كمالًا فرح به، ولا شك أن كماله أعظم الكمالات، فلا بعد من أن يلتذ به**).

أقول: المبحث الخامس في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالىٰ. أجمع العقلاء علىٰ أنه ﷻ غير موصوف بشيء من الألوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية، فإن هذه الأمور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر، والله تعالىٰ منزَّه عن الجسمية والتركيب.

قال الإمام: والمعتمد في أنه تعالىٰ غير موصوف بالألوان والطعوم والروائح - الإجماع، والأصحاب قالوا: اللون جنس تحته أنواع، وليس بعضها بالنسبة إلىٰ بعض صفة كمال، وبالنسبة إلىٰ بعض صفة نقصان، وأيضًا الفاعلية لا تتوقف علىٰ تحقق شيء منها، وإذا كان كذلك لم يكن

الحكم بثبوت البعض أولىٰ من الباقي، فوجب أن لا يثبت شيء منها، ثم قال: ولقائل أن يقول: تدعي أنه ليس البعض أولىٰ من البعض في نفس الأمر أم في عقلك وذهنك والأول لا بد فيه من الدليل، فلم لا يجوز أن يكون ماهية ذاته تستلزم لونًا معينًا من غير أن يعلم لمية ذلك الاستلزام، والثاني مسلم لكن ما يلزم إلا عدم علمنا بذلك المعين، وأما عدمه في نفسه فلا، ولقائل أن يقول: التمسك بالإجماع في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع أنه لا يجوز أن يكون محلًّا للإعراض لامتناع انفعال ذاته، وقال أيضًا: اتفق الكل علىٰ استحالة الألم، أما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها، واحتجوا بأن اللذة والألم من توابع اعتدال المزاج وتنافره، وذلك لا يعقل إلا في الجسم وهو ضعيف؛ لأنه يقال: هب أن اعتدال المزاج يوجب اللذة، لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب، والمعتمد أن تلك اللذة إن كانت قديمة وهي داعية إلىٰ الفعل الملتذ به وجب أن يكون موجدًا للملتذ به قبل أن أوجده؛ لأن الداعي إلىٰ إيجاده قبل ذلك موجود ولا مانع، لكن إيجاد الشيء قبل إيجاده محال، وإن كانت حادثة كان محل الحوادث والحكماء قالوا: إن كل من تصور في نفسه كمالًا فرح به، ومن تصور في نفسه نقصانًا تألم به، ولا شك أن كماله تعالىٰ أعظم الكمالات، وعلمه بكماله أجل العلوم، فلا بعد أن يلتذ به، وأن يستلزم ذلك أعظم اللذات.

قال الإمام: والجواب أنه باطل بإجماع الأمة، والحق أن اللذة والألم اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالىٰ، وأما قول الإمام: إن كانت اللذة قديمة وهي داعية إلىٰ الفعل الملتذ به، وجب

أن يكون موجدًا للملتذ به قبل أن أوجده؛ لأن الداعي لإيجاده قبل ذلك موجود ولا مانع، فإنما يصح إذا كان الملتذ به من فعله، وعلىٰ تقدير أن يكون الملتذ به من فعله إنما يصح إذا كان داعي الإيجاد متجددًا مغايرًا لداعي اللذة، أو كان داعي الإيجاد أيضًا قديمًا، لكنه غير كاف في الإيجاد إلا بعد وجود الملتذ به، أما إذا كان داع اللذة داعي الإيجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور، والدلالة المذكورة لا تبطل الألم إذ ليس إليه داع، فلا يلزم هذا الخلف، والحكماء لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة، فإنه ليس بصحيح لاقتضائه أن يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها، وهم لا يقولون به، بل يقولون: إن اللذة في حقه تعالىٰ هو عين علمه بكماله، وتقرير الألم والفرح اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالىٰ - ليس بمفيد؛ لأنه منزَّه عن الانفعال، والتمسُّك بإجماع الأمة يفيد في عدم إطلاق لفظي اللذة والألم عليه تعالىٰ؛ لأن كل صفة لا يقارنها الإذن الشرعي لا يوصف به الله تعالىٰ، أما في المعنىٰ الذي ادعاه الحكماء، فالإجماع غير حاصل، ونفي الألم عنه تعالىٰ لا يحتاج إلىٰ بيان؛ لأن الألم إدراك مناف ولا مناف له تعالىٰ.

قال: (**الفصل الثالث: في التوحيد. احتج الحكماء بأن وجوب الوجود نفس ذاته، فلو شارك فيه غيره امتاز عنه بالتعين ويلزم التركيب والمتكلمون بأنّا لو فرضنا إلهين لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما، فلا يوجد شيء منها لاستحالة الترجيح بلا مرجح، وامتناع اجتماع مؤثرين علىٰ أثر واحد، وأيضًا فإن أراد أحدهما حركة جسم، فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فليفرض، وحينئذ إما أن يحصل مرادهما**

أو لا يحصل مراد كل واحد منهما، وكلاهما محال، أو يحصل مراد أحد منهما وحده، فيلزم عجز الآخر، وإن لم يمكن فيكون المانع إرادة الآخر، فيلزم عجزه، والعاجز لا يكون إلهًا، ويجوز التمسك به بالدلائل النقلية؛ لعدم توقفها عليه).

أقول: لما فرغ من الفصل الثاني، شرع في الفصل الثالث في التوحيد. احتج الحكماء علىٰ أنه ليس واجب الوجود إلا واحدًا بأن وجوب الوجود نفس ذات الله تعالىٰ، فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين، ويلزم التركيب فيكون ممكنًا، هذا خلف، قيل: فيه نظر؛ لأن الامتياز بالتعيُّن لا يوجب التركيب في الماهية.

أجيب: بأنه ما ادعىٰ المصنف بأن الامتياز بالتعيُّن يوجب التركيب في الماهية، بل ادعىٰ التركيب مطلقًا، وهو كذلك؛ لأنه لو شاركه غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته، فلا بد وأن يمتاز بتعيُّن زائد علىٰ نفس وجوب الوجود بالضرورة، وحينئذ يكون واجب الوجود المعين فيه أمران: وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته، والتعيُّن الذي هو زائد عليه، ولا يجوز أن يكون علة التعيُّن ذاته ولا لازم ذاته، وإلا لم تتحقق أثنينية، فيكون تعينه لأمر غير ذاته وغير لازم ذاته، فيكون ممكنًا، هذا خلف.

قال الإمام في بيان التوحيد علىٰ طريقة الحكماء: الوجوب بالذات لا يكون مشتركًا بين اثنين، وإلا لكان مغايرًا؛ لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر، فيكون كل واحد منهما مركبًا عما به الاشتراك وما به الامتياز، فإن لم يكن بين الجزأين ملازمة، كان اجتماعهما معلول علة منفصلة، هذا خلف، وإن كان بينهما ملازمة، فإن استلزمت الهوية

الوجوب، كان الوجوب معلول الغير، هذا خلف، وإن كان الوجوب مستلزمًا لتلك الهوية، فكل واجب هو هو، فما ليس هو لم يكن واجبًا، فقيل عليه هذا بناء علىٰ كون الوجوب وصفًا ثبوتيًّا، وهو باطل، وإلا لكان إما داخلًا في الماهية، أو خارجًا عنها، وكلاهما باطل علىٰ ما تقدم، ولأنه لو كان ثبوتيًّا لكان مساويًا في الثبوت لسائر الماهيات، ومخالفًا لها في الخصوصية، فوجوده غير ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجبًا كان للوجوب وجوب آخر إلىٰ غير النهاية، وإن لم يكن واجبًا، كان ممكنًا لذاته، فالواجب لذاته أولىٰ بأن يكون ممكنًا لذاته، هذا خلف، وأيضًا فهو بناء علىٰ كون التعين وصفًا ثبوتيًّا زائدًا، وهو باطل، وأيضًا فهو معارض بأن واجب الوجود مساوٍ للممكن في الموجودية، ومخالف له في الوجوب، فوجوده ووجوبه متغايران، فإما ألَّا يكون بينهما ملازمة وهو محال، ولا، لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب، وكلما كان كذلك استحال أن يكون واجبًا لذاته، أو يكون بينهما ملازمة، ويمتنع أن يكون كل واحد منهما مفتقرًا إلىٰ الآخر ضرورة امتناع الدور، ويمتنع أن يكون الوجود مستلزمًا للوجوب، وإلا فكل موجود واجب، هذا خلف، ولا جواب عنه إلا قولنا: الوجود مقول علىٰ الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولًا علىٰ الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط.

قال صاحب تلخيص المحصل: إن لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركًا بين الاثنين، كان من الواجب أن يقتصر علىٰ ذلك؛ لأنه قد تبين أن كل مركب ممكن، ثم قوله بعد ذلك: فإن استلزمت الهوية

الوجوب، كان الوجوب معلول الغير. هذا خلف، وفيه نظر؛ لأن الخلف إنما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب، أما إذا كانت هويته مستلزِمة لوجوبه، وكان وجوبه محتاجًا إلىٰ هويته، لا يلزم كون الهوية معلولة للغير، بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها إنما تكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها، ولو قال في الأول: الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها، فيكون معلول الغير، حصل مقصوده، والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل علىٰ مذهبه، فإنه نقيض اللاوجود المحمول عليه العدم، فالوجود يكون محمولًا عليه.

قوله: وإن لم يكن الوجوب واجبًا، لكان ممكنًا، فالواجب لذاته أولىٰ أن يكون ممكنًا عادة؛ لما مضىٰ، وقد مر الكلام عليه، والمعارضة بكون الواجب مساويًا للممكن في الوجود، فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطئ، والمهرب الذي هرب إليه أخيرًا أن الوجوب بالذات مقول علىٰ الوجوديين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة، فإنه من غاية التحير لا يدري إلىٰ أي شيء يتأدىٰ كلامه، ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته، وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء: الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولًا علىٰ الاثنين؛ لأنه إما أن يكون ذاتيًّا لهما أو عرضيًّا لهما أو ذاتيًّا لأحدهما وعرضيًّا للآخر، فإن كان ذاتيًّا لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يكون داخلًا في الوجوب الذي هو المعنىٰ المشترك، وإلا فلا امتياز، فهو خارج مضاف إلىٰ المعنىٰ المشترك، فإن كان في كل واحد منهما، كان كل واحد منهما ممكنًا من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر، وإن كان في أحدهما، فهو ممكن، وإن كان

عرضيًّا لهما أو لأحدهما، فعروضه في ذاته لا يكون واجبًا، لا يقال: الواجب لذاته هو المعنىٰ المشترك فقط؛ لأنَّا قد بيَّنا أن المعنىٰ المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه، فإن قيل: المخصص سلبي، وكل واحد منهما مختص بأنه ليس هو الآخر. قلنا: سلب الغير لا يحصل إلا بعد حصول الغير، وحينئذ يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير، فيكون ممكنًا، وفيه كفاية وجه آخر يدل علىٰ نفي الشريك أن الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركًا بين اثنين، بل هو واحد حقيقي؛ لأنه لو كان مشتركًا بين اثنين، فإن كان تمام حقيقتهما تكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما من الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة مضافة إليهما، فإن كانت كل في واحد منهما، كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكنًا، فلا يكون كل واحد منهما واجبًا، وأيضًا لا تكون خصوصية أحدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة، وإلا لامتنع التحقق بدونها، فيفتقر ما له تلك الخصوصية في تلك الخصوصية إلىٰ غيره، فلا يكون واجبًا، وأيضًا لو كانت علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها إلا واحد، ولكان متخصصًا قبل تلك الخصوصية؛ لأن العلة يجب أن تتخصص وتتعين قبل المعلول، فيكون لها خصوصية أخرىٰ، ويلزم الدور أو التسلسل أو افتقار أحدهما في الخصوصية إلىٰ غيره، فيلزم الإمكان، وإن كانت علة الخصوصية الغير يلزم الإمكان، وإن كان داخلًا في حقيقتهما، يلزم أن يكون كل واحد منهما مركبًا مما به الاشتراك، ومما به الامتياز، وهو محال، وإن كان خارجًا عنهما، فإن لم يكن عارضًا لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود، وإن كان عارضًا لهما وكل عارض محتاج إلىٰ معروضه، وكل

محتاج إلىٰ معروضه، فهو ممكن، فلا يكون الواجب واجبًا، هذا خلف، وأيضًا يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود عارض لهما، فلم يكن واحد منهما واجبًا؛ لما عرفت أن الواجب لا يكون له وجود وماهية.

وجه آخر في بيان التوحيد علىٰ طريقة الحكيم مسبوق بتقرير مقدمتين:

إحداهما: أن الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول إذا كان العاقل يعقل ذاته، وقد يختلفان بالأعيان، والمختلفان بالأعيان قد يتفقان في أمر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود، وقد يتفقان في أمر مقوم لهما كزيد وعمر وفي الإنسانية، والمختلفان في الأعيان المتفقان في أمر مقوم لهما مشتملان بالضرورة علىٰ أمرين قد اجتمعا فيه أحدهما ما يختلف فيه.

والثاني: ما يتفق فيه واجتماعهما إما مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين وهو اللزوم، أو مع جواز الانفكاك وهو العروض، واللزوم لا يخلو إما أن يكون ما يتفقان فيه لازمًا لما يختلفان به، فيكون للمختلفين لازم واحد، وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والأعجم، وإما أن يكون ما يختلفان به لازمًا لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان، وهذا منكر، فإنه يمتنع أن يكون الحيوان ناطقًا وأعجم معًا؛ لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزام التقابل التنافي بين اللازم والملزوم، وأما العرض فإما أن يكون ما يتفقان فيه عارضًا لما يختلفان به، وهذا أيضًا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند إطلاق الموجود وذاك الموجود

عليهما، فإن الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية، وإما أن يكون ما يختلفان به عارضًا لما يتفقان فيه، وهذا أيضًا غير منكر كالإنسانية المعروضة لهذا وذاك عند إطلاق هذا الإنسان وذاك الإنسان عليهما، فإن الإنسانية مقومة لهما، وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية، وثانيهما أن ماهية الشيء قد يجوز أن تكون سببًا لصفة من صفاته كالأثنينية التي هي سبب لزوجيتها، وأن صفة الشيء قد تكون سببًا لصفة أخرىٰ له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبية للضاحكية، ومثل العرض للعرض كالملون للمرئي، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب الماهية التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرىٰ؛ لأن السبب متقدم في الوجود، ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود، فإن سائر الصفات إنما توجد بسبب الماهية، والماهية توجد بسبب الوجود، ولذلك جاز أن تكون الماهية سببًا لسائر الصفات، وأن يكون بعضها سببًا لبعض، ولم يجز أن يكون شيء منها سببًا للوجود، إذا عرفت ذلك فنقول: قد ثبت أن واجب الوجود موجود، وأنه موجد للموجود الممكن، وأنه إنما يكون موجدًا للشيء إذا كان متعينًا؛ لأن الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجدًا لغيره، ثم إن واجب الوجود المتعين إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود أي بعينه عين كونه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره، وهذا هو المطلوب، وإن لم يكن تعينه لذلك، أي لأنه واجب الوجود أي إن لم يكن تعينه ذلك، عين كونه واجب الوجود، بل تعينه لأمر آخر أي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول الغير؛ لأنه إن كان واجب الوجود لازمًا لتعينه كان الوجود الواجب لازمًا لماهية غيره

أو لازمًا لصفة غيره؛ لأن التعين إذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية أو صفة لماهية، وعلىٰ التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازمًا لتعينه كون الوجود الواجب لازمًا لماهية غيره، أو لازمًا لصفة غيره، وهو محال؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون الوجود بسبب ماهية غيره أو بسبب صفة أخرىٰ لها؛ لأن اللزوم بين الشيئين لا يتحقق إلا إذا كان الملزوم أو جزء منه علة أو معلولًا مساويًا للازم أو لجزء منه، أو كانا معلولي علة واحدة، وعلىٰ تقدير كون الوجود الواجب لازمًا للتعين، يمتنع أن يكون علة للتعين؛ لأن العلة يجب أن تتعين قبل المعلول، ويمتنع أن يتعين الوجود الواجب قبل تعينه، وعلىٰ التقديرين الآخرين وهو أن يكون الملزوم علة للازم، أو جزأ من علته، أو يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة، يلزم أن يكون واجب الوجود معلولًا، وهو محال، وإن كان واجب الوجود عارضًا لتعينه فهو أولىٰ بأن يكون معلولًا أيضًا؛ لأن العارض للشيء مفتقر إلىٰ ذلك الشيء، والمفتقر إلىٰ الغير معلول، ولأنه إذا كان واجب الوجود عارضًا للتعين لا يكون علة لتعينه، وإلا لكان لازمًا له فيكون تعينه لغيره، فيتضاعف الافتقار، فيكون أولىٰ بأن يكون معلولًا، وإن كان التعين لازمًا لواجب الوجود، فهو معلول أيضًا؛ لأنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود علة لتعينه؛ لأن العلة يجب أن تتعين قبل المعلول، ويمتنع أن يتعين الوجود الواجب قبل تعينه، فيكون واجب الوجود المتعين معلولًا، وإن كان التعين عارضًا للوجود الواجب، فهو معلول أيضًا؛ لأنه لا يجوز أن يكون الوجود الواجب علة لتعينه، وإلا يلزم تقدمه علىٰ تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة علىٰ المعلول بالتعين، ولا أن يكون التعين علة لمعروضه، وإلا لكان لازمًا له لا عارضًا، فتعين أن يكون واجب الوجود المتعين معلولًا لغيره، ثم

التعين لا يمكن أن يكون عارضًا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة، فإذًا يكون عارضًا له من حيث هو طبيعة غير عامة، وحينئذ إما أن تتخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها، أو يكون بسبب تعين آخر خصصها أولًا، ثم عرض لها التعين بعد تخصصها، فإن كان الأول فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهذا محال، وإن كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول، ولما بطل الأقسام الأربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود، تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود، فيكون واجب الوجود واحدًا، وهو المطلوب.

واحتج المتكلمون علىٰ نفي الإلهين بوجهين:

أحدهما: أنه لو فرض إلهان لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما، أي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة إلىٰ كل واحد منهما؛ لأن علة المقدورية الإمكان، فإن الامتناع والوجوب يحيلان المقدورين، والإمكان وصف مشترك بين جميع الممكنات، فيكون جميع الممكنات مقدورًا لكل واحد منهما، فيكون كل منهما قادرًا علىٰ جميع الممكنات، فلا يوجد شيء من الممكنات؛ لأنه إن وجد شيء من الممكنات، فإما أن لا يكون واحد منهما مؤثرًا فيه، أو يكون أحدهما مؤثرًا فيه دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجح، أما علىٰ تقدير أن لا يكون واحد منهما مؤثرًا، فظاهر؛ لأنه حينئذ يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وأما علىٰ تقدير أن يكون المؤثر أحدهما فقط؛ فلأنه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته إلىٰ كل منهما علىٰ السواء فوقوعه بأحدهما دون الآخر يكون ترجيحًا بلا مرجح، فثبت أنه لو وجد شيء من الممكنات علىٰ تقدير أن

لا يكون واحد منهما مؤثرًا فيه أو يكون أحدهما مؤثرًا فيه دون الآخر، لزم الترجيح بلا مرجح، واللازم باطل؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجح، فلا يوجد شيء من الممكنات، وإن كان كل واحد منهما مؤثرًا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين علىٰ أثر واحد بالشخص، فلا يوجد شيء منهما، فثبت أنه لو فرض إلهان لا يوجد شيء من الممكنات، واللازم باطل، فالملزوم مثله، فالإله واحد، وهو المطلوب.

الثاني: أنَّا لو فرضنا إلهين، فإن أراد أحدهما حركة جسم، فإن أمكن للآخر إرادة سكونه، فلنفرض ذلك، فإن ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإلا لكان ممتنعًا لا ممكنًا، إما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركًا وساكنًا وهو محال، أو لا يحصل مراد كل واحد منهما، فيكون الجسم الواحد لا متحركًا ولا ساكنًا، وهو محال، أو يحصل مراد أحدهما وحده فيلزم عجز الآخر فعجزه إن كان أزليًّا يكون محالًا؛ لأن العجز إنما يعقل عما يصح وجوده في الأزل، ووجود المخلوق في الأزل محال، فالعجز عنه أزلًا محال، وإن كان حادثًا فهو أيضًا محال؛ لأن هذا إنما يعقل لو كان قادرًا في الأزل ثم زالت قدرته، وذلك يستدعي زوال القديم وهو محال، وإن لم يكن للآخر إرادة سكونه فيكون المانع إرادة الآخر فيلزم عجزه، والعاجز لا يكون إلهًا لما ذكرنا، ولأنه إذا كان كل واحد منهما قادرًا علىٰ جميع المقدورات، والقادر يصح منه فعل مقدوره، فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر، ومن الآخر فعل السكون لولا هذا، فما لم يقصد أحدهما إلىٰ الفعل لا يتعذر علىٰ الآخر القصد إلىٰ ضده، لكن ليس تقدم أحدهما علىٰ الآخر أولىٰ من العكس، فإذا يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعًا

للآخر من القصد، ويجوز التمسك في إثبات التوحيد بالدلائل النقلية؛ لأن صحة الدلائل النقلية غير متوقفة علىٰ أن الإله واحد.

قال: (**الباب الثاني في صفاته تعالىٰ، وفيه فصلان:**

الفصل الأول: في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله، وفيه مباحث:

الأول: في القدرة. اتفق المتكلمون علىٰ أنه تعالىٰ قادر؛ لأنه لو كان موجبًا بالذات ولم يتوقف تأثيره علىٰ شرط حادث، لزم قدم العالم، وإن توقف فإما أن يتوقف علىٰ وجوده، فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها، وهو محال، أو علىٰ ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا أول لها وهو أيضًا محال؛ لأن جملة ما حدث إلىٰ زمان الطوفان إذا طبق بما مضىٰ إلىٰ يومنا، فإن لم يكن في الثاني ما لا يكون بإزائه في الأول شيء، ساوىٰ الزائد الناقص، وإن كان انقطع الأول.

والثاني: إنما زاد عليه بقدر متناهٍ فيكون متناهيًا.

قيل: تخلف عنه العالم؛ لامتناع وجوده أزلًا.

قلنا: وجوده ساكنًا من الموجب لم يكن ممتنعًا سلمناه، لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده، قيل: الجملتان غير موجودتين، فلا توصفان بالزيادة والنقصان، ونوقض بالزمان.

قيل: لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطًا مختارًا.

قلنا: لأن كل ما سوىٰ الواجب ممكن، وكل ممكن مفتقر إلىٰ مؤثر، وكل مفتقر محدث؛ لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حالة البقاء لاستحالة إيجاد الموجود، فبقي إما أن يكون حال الحدوث أو حال العدم، وعلىٰ التقديرين يلزم حدوث الأمر).

أقول: لما فرغ من الباب الأول، شرع في الباب الثاني في صفاته أي الثبوتية، وذكر فيه فصلين:

الأول: في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله.

الثاني: في سائر الصفات.

الفصل الأول: فيه أربعة مباحث:

الأول: في القدرة.

الثاني: في أنه تعالىٰ عام.

الثالث: في الحياة.

الرابع: في الإرادة.

المبحث الأول: في القدرة. ذهب جميع المليين إلىٰ أن تأثيره تعالىٰ في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار علىٰ معنىٰ أنه يصح منه فعل العالم وتركه، وذهب الفلاسفة إلىٰ أن تأثيره في وجود العالم بالإيجاب علىٰ معنىٰ أن العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالإضاءة فإنه لازم لذاتها، وإثبات القادرية مبني علىٰ حدوث العالم، وإبطال حوادث لا أول لها، والقادر هو الذي يصح أن يصدر منه الفعل وأن لا يصدر، وهذه الصحة هي القدرة، وإنما يترجح أحد الطرفين علىٰ الآخر باتصاف وجود الإرادة أو عدمها إلىٰ القدرة، والفلاسفة لا ينكرون ذلك، وإنما الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة والإرادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أو لا يمكن، بل إنما يحصل بعد ذلك، والفلاسفة ذهبوا إلىٰ أنه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما، ولقولهم بأزلية العلم والقدرة وكون الإرادة علمًا خاصًّا، حكموا بقِدم العالم، والمتكلمون ذهبوا إلىٰ امتناع حصول الفعل معهما، بل قالوا: الفعل إنما يحصل بعد اجتماعهما،

ولذلك قالوا بوجوب الحدوث؛ لأن الداعي الذي هو إرادة جازمة لا يدعو إلا إلىٰ معدوم، والعلم به بديهي، والحجة علىٰ أنه تعالىٰ قادر بأن وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تأثيره في العالم بالإيجاب، والأول ثابت؛ لما ثبت أن العالم حادث، فانتفىٰ.

الثاني: بيان المنافاة أنه تعالىٰ لو كان موجبًا بالذات ولم يتوقف تأثيره في وجود العالم علىٰ شرط حادث، لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه علىٰ شرط قديم، أو لم يتوقف علىٰ شرط أصلًا، ضرورة امتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام، وإن توقف تأثيره في وجود العالم علىٰ شرط حادث، فإما أن يتوقف علىٰ وجود شرط حادث، أو علىٰ ارتفاعه، فإن توقف تأثيره في وجود العالم علىٰ وجود شرط حادث، فينقل الكلام إليه، ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها، وهو محال، وإن توقف تأثيره في وجود العالم علىٰ ارتفاع شرط حادث، فيلزم حوادث متعاقبة منقضية لا إلىٰ أول، وهو محال أيضًا؛ لأن جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة إلىٰ زمان الطوفان إذا طبق بما مضىٰ من الحوادث إلىٰ يومنا، فإن لم يكن في الثاني أي فيما مضىٰ إلىٰ يومنا ما لا يكون من الحوادث بإزائه في الأول، أي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة إلىٰ زمان الطوفان شيء من الحوادث ساوىٰ الزائد أي الثاني الناقص أي الأول، فإن الثاني زائد علىٰ الأول بمقدار ما مضىٰ من الطوفان إلىٰ يومنا، فيكون الكل مساويًا لجزئه وهو محال، وإن كان في الثاني ما لا يكون بإزائه في الأول شيء انقطع الأول، فيلزم تناهيه، والثاني زائد علىٰ الأول بمقدار متناه، فيكون الثاني أيضًا متناهيًا؛ لأن الزائد علىٰ المتناهي بمقدار متناهٍ متناهٍ، فإن قيل: لا نسلم أن الباري

تعالىٰ لو كان موجبًا بالذات ولم يتوقف تأثيره علىٰ شرط حادث لزم قدم العالم.

قوله: لامتناع تخلُّف الأثر عن المؤثر التام.

قلنا: لا نسلم، فإن تخلُّف الأثر عن المؤثر إنما يمتنع إذا كان الأثر ممكنًا وهو ممنوع، فإن وجود العالم في الأزل ممتنع؛ لما بينا أنه لو وجد العالم في الأزل لكان إما متحركًا أو ساكنًا، وكل منهما محال، فوجوده في الأزل محال، فتخلف الأثر عن المؤثر لامتناع وجوده أزلًا، فإن صحة صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر إمكان الأثر.

أجيب: بأنَّا لا نسلم أن وجود العالم في الأزل ممتنع، فإن وجوده ساكن في الأزل من الموجب لم يكن ممتنعًا، بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزل ممتنع، سلمنا امتناع وجود العالم في الأزل، لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده علىٰ ما وجد بمقدار يوم، فإنه لو وجد قبل أن يوجده بمقدار يوم لم يصر بذلك أزليًّا، فكان يجب أن يوجد قبل أن يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع.

قيل: لا نسلم أنه إذا كان الباري موجبًا، وتوقف تأثيره علىٰ انتفاء وجود حادث، يكون محالًا.

قوله: لأنه يلزم منه حوادث متعاقبة لا إلىٰ أول.

قلنا: مسلم لزومها.

قوله: وهو محال ممنوع.

قوله: لأن جملة ما حدث إلىٰ قوله متناه.

قلنا: إن هذا الدليل إنما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان، وهو ممنوع، فإن الجملتين غير موجودتين؛ لأن إحداهما توجد علىٰ سبيل التعاقب والتقصي، فلا يوصفان بالزيادة والنقصان، فإن الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات لا المعدومات، ونوقض قولهم الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان أو الزيادة والنقصان بالزمان، فإن أجزاءه غير مجتمعة في الوجود؛ لكونه غير قار الذات، مع أنه يوصف بالزيادة والنقصان، إذ يصح أن يقال: زمان دورة تامة لفلك زحل أزيد من زمان دورة تامة لفلك المشترىٰ، وزمان دورة تامة لفلك القمر أنقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس، ولقائل أن يقول: بيان امتناع حوادث متعاقبة لا إلىٰ أول متوقف علىٰ تطبيق الجملتين، وتطبيق الجملتين محال، لا لأن الجملتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان، بل لأن الجملة من حيث هي غير موجودة، فإن الموجود أبدًا جزء من أجزائها، فلا يتصور التطبيق في أجزائها أصلًا.

فإن قيل: ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي إلا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر، ولم يقتض أن يكون واجب الوجود هو القادر، لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطًا مختارًا بأن يكون الواجب لذاته اقتضىٰ علىٰ سبيل الإيجاب موجودًا قديمًا ليس بجسم ولا جسماني قادرًا مختارًا، وذلك القادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدرة والاختيار، قلنا: ممنوع؛ لأن كل ما سوىٰ الواجب ممكن، وكل ممكن مفتقر إلىٰ مؤثر، وكل مفتقر إلىٰ مؤثر محدث؛ لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاب لا يجوز أن يكون حال البقاء؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فبقي أن يكون تأثير المؤثر فيه إما حال الحدوث أو حال العدم، وعلىٰ التقديرين يلزم

حدوث الأثر، وإذا كان الوسط حادثًا لا يمكن أن يكون أثرًا للموجب القديم إلا بتوسط حوادث متعاقبة لا إلىٰ أول وهو محال، ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون تأثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود؟

قوله: لاستحالة إيجاد الموجود.

قلنا: لا نسلم أنه يلزم إيجاد الموجود، وإنما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الأثر الموجود، وليس كذلك، بل تأثير المؤثر حال الوجود في الأثر لا من حيث هو موجود، ولا من حيث هو معدوم، بل في الماهية من حيث هي هي بأن يوجدها.

فإن قيل: فعلىٰ هذا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم، وهو محال.

أجيب: بأنه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتىٰ يلزم الواسطة، لكن الماهية من حيث هي هي غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة، وإن كانت لا تخلو عن أحدهما وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بأن يحققها أي يوجدها لا أن يحقق وجودها.

فإن قيل: إذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتأثر المؤثر لا يخلو عن إحدىٰ الحالتين، فيلزم المحذور.

أجيب: بأن المراد بحال الوجود زمان وجود الأثر أوان وجوده، ولا محذور في أن يؤثر المؤثر في الأثر زمان وجود الأثر أوان وجوده؛ لأن الأثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان، بل هما في الزمان معًا، لكن الأثر بالذات متأخر عن المؤثر، فتأثير المؤثر في الأثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر بالزمان معه، فلم يحصل للأثر حالة غير حال الوجود والعدم، ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود إيجاد الموجود؛ لأن

الوجود وإن كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متأخر، وأيضًا التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا إلىٰ أول غير ممتنع.

قال: **(احتج المخالف بوجوه:**

الأول: أن المؤثر في العالم إن استجمع الشرائط، وجب الأثر، وإلا لكان فعله تارة وتركه أخرىٰ ترجيحًا بلا مرجح، وإن لم يستجمع امتنع.

وأجيب: بأن القادر يرجح أحد مقدوريه علىٰ الآخر بلا مرجح، كما أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه، والهارب من السبع يسلك أحد السبيلين بلا مرجح، وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب أصلًا، فإن البديهة شاهدة بالفرق بينهما، وبأن المؤثر استجمع له شرائط الممكنة ووجود الفعل موقوف علىٰ تعلق الإرادة به.

الثاني: أن اقتدار القادر نسبة، فيتوقف علىٰ تمييز المقدور في نفسه المتوقف علىٰ ثبوته، فيلزم الدور، ونوقض بالإيجاب.

ثم أجيب: بأن التميز في علم القادر، لا في الخارج.

الثالث: أن المقدور لا يخلو من وجود أو عدم، والحاصل واجب، والمقابل له ممتنع، فانتفت الممكنة.

وأجيب: بأن الممكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، أو حاصلة في الحال بالنظر إلىٰ ذاته، مع عدم الالتفات إلىٰ ما هو عليه.

الرابع: الترك نفي محض وعدم مستمر، فلا يكون مقدورًا أو فعلًا.

وأجيب: بأن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل، لا أن يفعل الترك).

أقول: احتج المخالف أي القائل بأن الواجب تعالىٰ موجب بالذات لا قادر بوجوه أربعة:

الأول: أن المؤثر في وجود الشيء إن استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط وجوديًّا كان أو عدميًّا وجب الأثر؛ لأنه لو لم يجب الأثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط، لكان فعله تارة وتركه أخرىٰ ترجيحًا بلا مرجح واللازم باطل، فالملزوم مثله بيان الملازمة أنه إذا لم يجب الأثر مع وجود المؤثر والمستجمع للشرائط يكون ممكنًا إذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط، وإذا كان ممكنًا يكون فعله تارة وتركه أخرىٰ ترجيحًا لأمر بلا مرجح، وإن لم يستجمع المؤثر للشرائط المعتبرة في المؤثرية، امتنع منه وجود الأثر؛ لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط.

وأجيب أولًا بأن المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب أثره، بل يكون تارة مصدرًا للأثر وتارة لا يكون من غير تغيُّر حال البتة في الحالتين، فلا يمتنع الترك حينئذ.

قوله: لكان فعله تارة وتركه تارة أخرىٰ ترجيحًا بلا مرجح وهو محال.

قلنا: لا نسلم استحالة ذلك، فإن القادر يرجح أحد مقدوريه علىٰ الآخر من غير ترجيح أحدهما علىٰ الآخر، كما أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجيح أحدهما علىٰ الآخر، وكذلك الهارب من السبع أو العدو، يسلك أحد السبيلين المتساويين بلا مرجح.

قوله: وليس ذلك إشارة إلىٰ جواب اعتراض تقرير الاعتراض أن تجويز ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح يفضي إلىٰ تجويز حدوث الحادث بلا سبب، فيسد باب إثبات الصانع.

تقرير الجواب: أن ترجيح القدر أحد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب، فإن البديهة شاهدة بالفرق بينهما، فإنَّا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح، فإن بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه، والحق أن ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان في حدوث الحادث أو في أحد مقدوري القادر وتخصيص أحدهما بالجواز والآخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح، والمختار هو الذي يكون فعله تبعًا لإرادة وداعية، والداعي يكفي في الترجيح، والجائع والهارب لم يختر كل منهما أحد المتساويين من غير ترجيح، بل غايته أن الترجيح غير معلوم، وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع.

وأجيب ثانيًا: بأن المؤثر استجمع الشرائط الممكنة، فلا يمتنع العقل عنه، ووجود الفعل متوقف علىٰ تعلق الإرادة به، فلا يلزم ترجيح بلا مرجح، فإنه لما تعلق الإرادة به حدث علىٰ سبيل الوجوب، والوجوب بالقدرة والإرادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة إلىٰ القدرة وحدها، فإن وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي، وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة إلىٰ القدرة وحدها الثاني إن اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور، فيجب أن يتميز المقدور عن غيره؛ لأنه إذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره، فثبت أن المقدور يجب تميزه عن غيره، وكل متميز

ثابت، فإذا تعلق القدرة بالمقدور يتوقف علىٰ ثبوته في نفسه، وثبوت المقدور متوقف علىٰ القدرة عليه، فيلزم الدور، ونوقض هذا الدليل بالإيجاب، فإنه لو كان هذا الدليل بالإيجاب صحيحًا يلزم أن لا يكون المؤثر موجبًا؛ لأن إيجاب المؤثر في الأثر نسبة بين الموجب والأثر، فيجب أن يتميز الأثر عن غيره؛ لأنه إذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره، فثبت أن الأثر يجب تميزه عن غيره، وكل متميز ثابت، فإذا الإيجاب يتوقف علىٰ ثبوت الأثر في نفسه، وثبوت الأثر في نفسه متوقف علىٰ الإيجاب فيلزم الدور.

ثم أجيب عنه بأن تميُّز المقدور عن غيره إنما هو في علم القادر لا في الخارج، وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج، وثبوته في العلم غير موقوف علىٰ القدرة عليه، بل ثبوته في الخارج موقوف علىٰ القدرة عليه، فانفك الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود أو عدم، فلو كان المؤثر قادرًا فتمكنه بالضرورة حال حصول أحد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم، واللازم باطل؛ لأن الحاصل من الطرفين سواء كان وجودًا أو عدمًا واجب، وإذا كان الحاصل من الطرفين واجبًا، كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعًا، فلا تكون المكنة حال حصول أحد الطرفين متحققة؛ لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع.

وأجيب: بأن ما ذكرتم يقتضي نفي المكنة حال حصول أحد الطرفين، ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين حال حصول أحدهما، بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، أو نقول: المكنة حاصلة في الحال بالنظر إلىٰ ذات المقدور مع عدم الالتفات إلىٰ

ما هو عليه من وجود أو عدم، فإن المقدور من حيث ذاته من غير التفت إلىٰ ما هو عليه من وجود أو عدم ممكن، والمكنة حاصلة بالنسبة إلىٰ الممكن، ومع ما عليه من الوجود أو العدم واجب أو ممتنع، والمكنة غير حاصلة بالنسبة إلىٰ المقدور من حيث هو موجود أو معدوم، فإنه من حيث هو موجود أو معدوم واجب أو ممتنع، وكل منهما غير مقدور؛ لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع، فإن القادر متمكن من إيجاد ذات المقدور، لا من إيجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم. قيل: علىٰ الأول أن المكنة الحاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال محال؛ لأن الحصول في الاستقبال محال؛ لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال، وحصول الاستقبال في الحال محال، فالحصول في الاستقبال محال؛ لأن امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط، فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورًا، فلا يمكن المكنة في الحال من الإيجاد في الاستقبال.

والجواب: أنَّا لا نسلم أن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال، بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال، فإن حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع، ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة، وحصول الفعل في الحال، فيلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرًا لكان الفعل والترك مقدورين؛ لأن القادر يجب أن يكون متمكنًا من الفعل والترك واللازم باطل؛ لأن الترك

غير مقدور؛ لأنه نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورًا وفعلًا.

وأجيب: بأن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل، ويصح منه أن لا يفعل لا أن يفعل الترك، فإن انتفاء الفعل غير فعل الضد، أي غير فعل الترك.

قال: (**فرع أنه تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات، إذ الموجب للقدرة ذاته ونسبتها إلىٰ الكل علىٰ السواء والمصحح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع، وقالت الفلاسفة: إنه تعالىٰ واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقد سبق القول عليه وقال المنجمون: مدبر هذا العالم هو الأفلاك والكواكب؛ لما نشاهد من أن تغيرات الأحوال مرتبطة علىٰ تغيرات أحوال الكواكب.**

وأجيب: بأن الدوران لا يقطع بالعلية لتخلفها عنه في المضافين وجزء العلة وشرطها ولازمها، وقالت الثنوية: إنه لا يقدر علىٰ الشر، وإلا لكان شريرًا والتزم، وقالت المجوس: هو قادر عليه إلا أنه لا يفعله لحكمة ونسبوا ما في العالم من الشرور إلىٰ هرمن، وأجيب: بأنه مبني علىٰ الحُسن والقبح العقليين، وسيأتي الكلام عليهما، وقال النظام: إنه تعالىٰ لا يقدر علىٰ القبيح؛ لأنه يدل علىٰ الجهل أو الحاجة، وجوابه أنه لا قبح بالنسبة إليه، وإن سلم فالمانع حاصل، لا أن القدرة زائلة.

وقال البلخي: إنه لا يقدر علىٰ مثل فعل العبد؛ لأنه طاعة، أو سفه، أو عبث.

وأجيب: بأن هذه الأمور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلىٰ العباد، وقال أبو علي وابنه: إنه تعالىٰ لا يقدر علىٰ نفس مقدور العباد، وإلا لو أراده وكرهه العباد لزم وقوعه، ولا وقوعه للداعي والصارف.

وأجيب: بأن المكروه لا يقع إذا لم يتعلق به إرادة أخرىٰ).

أقول: لما ذكر أنه تعالىٰ قادر، فرع عليه أنه قادر علىٰ كل الممكنات، مذهب أصحابنا أنه تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات خلافًا لفِرَق سنشير إليهم وإلىٰ تفصيل مذاهبهم لنا أن الموجب للقدرة ذاته، ونسبتها إلىٰ كل الممكنات علىٰ السواء، إذ لو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادرًا علىٰ البعض دون البعض إلىٰ مخصص، وهو محال، والمصحح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين جميع الممكنات؛ لأن ما عدا الإمكان منحصر في الوجوب والامتناع، وهما يحيلان المقدورية، قيل: للقائل أن يقول: أعرفت بالبديهة أن المخصص محال هاهنا أم بالدليل؟ فإن قلت: بالبديهة. فقد كابرت، وإن قلت: بالدليل. فأين الدليل؟ غاية ما في الباب أن يقول: نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه، والحق أن يقال: انتهاء كل الممكنات الموجودة إليه تعالىٰ دليل علىٰ أنه قادر علىٰ الكل، وقالت الفلاسفة: إنه تعالىٰ واحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقد سبق القول عليه حجة وجوابًا، ولقائل أن يقول لهم علىٰ وجه الإلزام: إنه تعالىٰ هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم، ففيه حيثيتان، فيجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد، لا يقال: الوجود المطلق اعتباري، والأمر الاعتباري لا يكون مؤثرًا؛ لأنَّا نقول الأمر الاعتباري وإن لم يجز أن يكون مؤثرًا، لكنه جاز أن يكون شرطًا لتأثير المؤثر كما ذكرتم في الصادر الأول،

فإنكم جوَّزتم أن يكون الإمكان والوجوب بالغير اللذان من الأمور الاعتبارية شرطًا لتأثير المؤثر، وباعتبارهما يصدر من الواحد الكثرة، وقال المنجمون: مدبر هذا العالم أي عالم العنصريات وهو ما تحت فلك القمر هو الأفلاك والكواكب وأوضاعها؛ لما نشاهد من أن تغيرات أحوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها.

وأجيب عنه: بأن غاية ما ذكرتم أن تغيرات أحوال هذا العالم مرتبة علىٰ تغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها، وهو الدوران، والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر؛ لتخلف العلية عن الدوران في المضافين، فإن كلًّا من المضافين مرتب علىٰ الآخر وجودًا وعدمًا، فيكون الدوران ثابتًا بينهما مع أن أحدهما ليس بعلة للآخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم إذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع أن جزء العلة وشرطها ولازمها ليست بعلة، وقالت الثنوية والمجوسي: إنه تعالىٰ لا يقدر علىٰ الشر، وإلا لكان شريرًا، وقال الإمام: فاعل الخير خيِّر، وفاعل الشر شرير، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيِّرًا وشريرًا.

وقال صاحب التلخيص: يقولون: إن فاعل الخير يزدان، وفاعل الشر هرمن، ويعنون بهما ملكًا وشيطانًا، والله تعالىٰ منزه عن فعل الخير والشر. والمانوية يقولون: إن فاعلهما النور والظلمة. والديصانية يذهبون إلىٰ مثل ذلك، والجميع يقولون: إن الخير هو الذي يكون جميع أفعاله خيِّرًا، والشرير هو الذي يكون جميع أفعاله شرًّا، ومحال أن يكون الفاعل واحدًا وأفعاله كلها خير وشر معًا، وقال الإمام: الجواب إن

عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر، فلم قلتم: إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلًا لهما؟ وإن عنيتم به غيره فبينوه.

قال صاحب التلخيص: لم يتعرض الإمام لإبطال ذلك، بل جوز أن يكون فاعلهما واحدًا، وجوابهم أن الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خير وشرًّا، بل بالإضافة إلىٰ غيرهما، وإذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلىٰ واحد خيرًا، وبالقياس إلىٰ غيره شرًّا، أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحدًا، وهو معنىٰ قول المصنف والتزم، وقال النظام: إنه تعالىٰ لا يقدر علىٰ خلق فعل القبيح؛ لأن فعل القبيح محال، والمحال غير مقدور، أما أن فعل القبيح محال؛ فلأنه يدل علىٰ جهل الفاعل أو حاجته، وهما محالان علىٰ الله تعالىٰ، والمؤدي إلىٰ المحال محال، وأما أن المحال غير مقدور؛ فلأن المقدور هو الذي يصح إيجاده، وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود، وجوابه أنه لا قبح بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، وإن سلم أن القبيح قبيح مطلقًا؛ ولكن المانع من فعله متحقق؛ لأن القدرة زائلة؛ لأن القبيح حينئذ يكون محالًا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته، والممكن لذاته مقدور فكونه مقدورًا لا ينافي كونه محالًا لغيره.

وقال البلخي: إنه تعالىٰ لا يقدر علىٰ مثل فعل العبد أي مقدوره؛ لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفه أو عبث، وذلك علىٰ الله محال.

وأجيب: بأن الفعل في نفسه حركة أو سكون، وكونه طاعة أو سفهًا أو عبثًا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلىٰ العبد، فإنها تعرض للفعل من حيث إنه صادر عن العبد، والله تعالىٰ قادر علىٰ مثل ذلك الفعل.

وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم: إن الله تعالىٰ قادر علىٰ مثل مقدور العبد، وليس بقادر علىٰ نفس مقدور العبد؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجد عنه توفر دواعي القادر، وأن يبقىٰ علىٰ العدم عند توفر صوارفه، فلو كان نفس مقدور العبد مقدور الله تعالىٰ، فلو أراد الله تعالىٰ مقدور العبد وكرهه العبد، لزم وقوعه لتحقُّق الداعي، ولزم لا وقوعه لتحقُّق الصارف.

وأجيب: بأن المكروه لا يقع عند وجود الصارف إذا لم يتعلق به إرادة أخرىٰ تستقل، والتحقيق أنه يمكن كون المقدور مشتركًا بين القادرين إذا أخذ من حيث هو غير مضاف إلىٰ أحدهما، أما بعد الإضافة إلىٰ أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الإضافة والمقدور غير المضاف يمكن إضافته إلىٰ كل واحد منهما علىٰ سبيل البدل، وهو المراد من كون مقدور أحدهما مقدورًا للآخر.

قال: (**الثاني أنه تعالىٰ عالِم، ويدل عليه وجوه:**

الأول: أنه مختار، فيمتنع توجُّه قصده إلىٰ ما ليس بمعلوم.

الثاني: أن من تأمل أحوال المخلوقات وتفكُّر تشريح الأعضاء ومنافعها وهيئة الأفلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وما يرىٰ من عجائب أفعال الحيوانات فمن أقدار الله تعالىٰ إياها وإلهامه لها.

الثالث: أن ذاته تعالىٰ هوية مجردة حاضرة له، فيكون عالمًا بها إذ العلم حضور الماهية المجردة، وهي مبدأ جميع الموجودات، والعالِم بالمبدإ عالِم بما دونه؛ لأن من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره، وذلك يتضمن العلم به، فيكون عالِمًا بالجميع.

الرابع: أنه تعالىٰ مجرد، وكل مجرد يجب أن يعقل ذاته وسائر المجردات؛ لأنه يصح أن يعقل، وكل ما يصح أن يعقل يمكن أن يعقل ذاته مع غيره، فيكون حقيقته مقارنة له، إذ التعقل يستدعي حضور ماهية في العاقل، وصحة المقارنة لا يشترط فيها كونها في العقل؛ لأنه مقارنتها لمعقل، والشيء لا يكون شرطًا في نفسه، فيصح اقتران ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة، ولا معنىٰ للتعقل إلا ذلك، وكل من يعقل غيره أمكنه أن يعقل كونه عاقلًا له، وذلك يتضمن كونه عاقلًا لذاته، وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله له إذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالىٰ، فإنه واجب الوجود من جميع جهاته، والوجهان الأخيران معتمد الحكماء وفيهما نظر).

أقول: المبحث الثاني في أن الله تعالىٰ عالِم، ويدل عليه وجوه أربعة:

الأول: أن الله تعالىٰ فاعل مختار؛ لما مر، وكل فاعل مختار يمتنع توجُّه قصده إلىٰ ما ليس بمعلوم، فالله تعالىٰ يمتنع توجه قصده إلىٰ ما ليس بمعلوم، فيكون مقدوره معلومًا، فيكون عالمًا.

الثاني: أن أفعاله تعالىٰ محكمة متقنة؛ لأن من تأمل في أحوال المخلوقات، وتفكر في تشريح الأعضاء ومنافعها وفي هيئة الأفلاك وحركاتها وأوضاعها، علم بالضرورة حكمة مبدعها.

قوله: وما يرىٰ من عجائب أفعال الحيوانات، فمن أقدار الله تعالىٰ إياها وإلهامه لها إشارة إلىٰ جواب دخل تقرير الدخل أن أحكام الفعل أي كونه ذا ترتيب لطيف وتأليف عجيب لا يدل علىٰ حكمة موجدها، فإن الحيوانات منها ما يرىٰ من عجائب أفعالها وترتيبها اللطيف وتأليفها

الغريب كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الإحكام والإتقان، مع أنها ليست بحكيمة عالِمة قطعًا.

تقرير الجواب: أن ما يرىٰ من عجائب أحوال الحيوانات، فهو من أقدار الله تعالىٰ إياها علىٰ تلك الأفعال، وإلهامه لتلك الحيوانات بأن تفعل تلك الأفعال قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ الآية، وكل من كان أفعاله محكمة متقنة فهو عالِم فإن أمثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا يتكرر وقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل.

الثالث: أن ذاته تعالىٰ هوية مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له، فيكون عالمًا بذاته؛ لأن العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالىٰ مبدأ لجميع الموجودات؛ لأنه قادر علىٰ كل الممكنات موجِد لها، والعالِم بالمبدإ عالِم بما له المبدأ؛ لأن من علم ذاته علمًا تامًّا علم لوازمه التي هي بلا وسط، ومن جملتها أنه مبدأ لغيره، فعلم كونه مبدأ لغيره، فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره، وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو المبدإ، فيكون عامًّا بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده إما طولًا كسلسلة المسببية المرتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب أو عرضًا كسلسلة الحوادث التي تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه، وهو احتياج عرضي يتساوىٰ جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالىٰ.

الرابع: أنه تعالىٰ مجرد عن المادة ولواحقها قائم بذاته، لما سبق، وكل مجرد قائم بذاته يجب أن يعقل ذاته وسائر المجردات؛ لأن كل مجرد قائم بذاته يصح أن يعقل؛ لأن كل مجرد قائم بالذات يكون منزهًا

عن الشوائب المادية مقدسًا عن العلائق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته، وكل ما هو كذلك فمن شأن ماهيته أن تصير معقولة لذاتها؛ لأنها لا تحتاج إلىٰ عمل يعمل بها حتىٰ تصير معقولة، فإن لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي من شأنه أن يعقلها، فكل مجرد قائم بالذات يصح أن يعقل، وكل ما يصح أن يعقل يمكن أن يعقل مع غيره؛ لأن كل ما يصح أن يعقل يمتنع أن ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الأمور العامة المعقولة، والحكم بشيء علىٰ شيء يستدعي تعقلهما معًا، فكل ما يصح أن يعقل يمكن أن يعقل مع غيره، وكل ما يمكن أن يعقل مع غيره يصح أن يكون مقارنًا لمعقول آخر، وكل ما يصح أن يقارن معقولًا آخر يصح أن يكون مقارنًا له إذا وجد في الخارج قائم الذات؛ لأن صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف علىٰ المقارنة في العقل، فإن صحة المقارنة المطلقة هي إمكان المقارنة المطلقة، وإمكان المقارنة المطلقة التي هي أعم من المقارنة في العقل متقدم علىٰ المقارنة المطلقة المتقدمة علىٰ المقارنة في العقل، والمتقدم علىٰ المتقدم علىٰ الشيء متقدم علىٰ ذلك الشيء، فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة علىٰ المقارنة في العقل وغير مشروطة بها، وإلا يلزم الدور، وكون الشيء شرط نفسه، هذا خلف، فثبت أن صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل؛ لأن كونها في العقل مقارنتها في العقل، فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل، يلزم أن يكون مقارنتها في العقل شرطًا لمقارنتها في العقل؛ لأن شرط المتقدم شرط المتأخر، والشيء لا يكون شرط نفسه، فيصح مقارنته لمعقول آخر في الخارج، فإذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف علىٰ المقارنة في العقل بأن يحصل المعقول الآخر

فيه حصول الحال في المحل؛ وذلك لأنه إذا كان مجردًا قائم الذات، امتنع أن يكون مقارنته للغير لحلوله فيه أو حلولها في ثالث، والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة، وامتنع منها اثنان، فتعين أن يكون صحة المقارنة بالثالثة، وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال، فثبت أن كل ما يصح أن يعقل إذا وجد في الخارج، وكان مجردًا قائم الذات، يصح أن يقارن لمعقول آخر مقارنة المحل للحال، وكل ما هو كذلك يصح أن يكون عاقلًا لذلك الغير، إذ لا معنىٰ للتعقل إلا مقارنة المعقول في الموجود المجرد القائم بالذات، فكل مجرد قائم بالذات يصح أن يكون عاقلًا لغيره، وكل من يصح أن يكون عاقلًا لغيره، أمكنه أن يكون عاقلًا لذاته؛ لأن تعقله لذلك الغير يستلزم إمكان تعقل أنه يعقل ذلك الغير، وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم، فصحة تعقله للغير يستلزم صحة إمكان تعقل أنه يعقل ذلك الغير، وصحة الإمكان تستدعي الإمكان، فيمكن تعقل أنه يعقل ذلك الغير، فتعقل أنه يعقل ذلك يستلزم تعقل ذاته؛ لأن تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به، فإمكان تعقل أنه يعقل ذلك الغير يستلزم إمكان تعقل ذاته، فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلًا لذاته، فيجب أن يكون عاقلًا لذاته؛ لأن تعقله لذاته إما حصول ذاته أو حصول مثاله، والثاني باطل؛ لامتناع حصول مثاله فيه، وإلا يلزم اجتماع المثلين، وهو محال، فتعين أن يكون تعقله هو حصول ذاته، وذاته دائمًا حاصل لا يغيب عنه، فيجب أن يكون عاقلًا لذاته دائمًا، ويجب أن يكون عاقلًا لغيره من المعقولات؛ لأن كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل؛ لأن القوة من لواحق المادة، لا سيما في حق الله تعالىٰ، فإنه واجب الوجود من جميع جهاته، والوجهان الأخيران معتمد الحكماء.

قال المصنف: وفيهما نظر، أما في الأول منهما؛ فلأنَّا لا نسلِّم أن ذاته حاضرة؛ لأن حضور الشيء للشيء يقتضي شيئين، ويمتنع أن يكون الشيء شيئين، وأيضًا العلم هو حصول صورة الشيء في العالم، ويمتنع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه، ولئن سلم أنه عالم بذاته، ولكن لا نسلم أنه عالم بالمبدإ، فإن كونه مبدأ لغيره صفة إضافية، والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الإضافية، ولئن سلم أنه عالم بما هو مبدأ له بلا واسطة، ولكن لا نسلم أنه عالم بجميع الموجودات، فإن العلم بما هو مبدأ له بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده، وأما في الثاني منهما؛ فلأنَّا لا نسلِّم أن كل مجرد يصح أن يعقل، فإنه يجوز أن يكون بعض المجردات يمتنع أن يعقل، فإن ذات واجب الوجود مجرد، ويمتنع أن يعقل علىٰ رأيكم، ولئن سلم أن كل مجرد يصح أن يعقل، ولكن لا نسلِّم أن كل ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره؛ لاحتمال أن يكون بعض المجردات لا يصح أن يعقل مع غيره، ولئن سلم بعض المجردات يصح أن يعقل مع غيره، ولكن لا نسلم أنه يصح أن يعقل مع سائر المعقولات، ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم أن صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل، فإن مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل، فإن الأولىٰ مقارنة الحالين في محل.

والثانية: مقارنة الحال للمحل، فجاز أن يكون صحة الأولىٰ مشروطة بالثانية، ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم أن كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل، ولا نسلم أن القوة من لواحق المادة، واعلم أن

الوجهين على الوجه الذي ذكرنا في الشرح اندفع عنهما أكثر هذه الأنظار.

قال: (**احتج المخالف بوجوه:**

الأول: أنه لو عقل شيئًا عقل ذاته؛ لأنه يعقل أنه عقله، وهو محال؛ لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وحصول الشيء في نفسه، ونوقض بتصور الإنسان نفسه، ثم أجيب عنه بأن علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقًا خاصًّا.

الثاني: أن علمه لا يكون ذاته؛ لما سنذكره، فهو صفة قائمة بذاته لازمة له، فيكون ذاته قابلًا وفاعلًا معًا، وقد سبق الجواب عنه.

الثالث: لو كان العلم صفة كمال، لكان الموصوف به تعالىٰ ناقصًا لذاته ومستكملًا بغيره، وإن لم تكن لزم تنزيهه عنه إجماعًا.

وأجيب: بأن كمالها لكونها صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث إنه متصف بها).

أقول: احتج المخالف أي النافي؛ لأنه تعالىٰ عالِم بوجوه ثلاثة:

الأولىٰ: أنه تعالىٰ لا يعقل شيئًا؛ لأنه لو عقل شيئًا لعقل ذاته، واللازم باطل، فالملزوم مثله، أما الملازمة فلأنه لو عقل شيئًا، لعقل أنه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل؛ لما مر وفي ضمن ذلك عقله لذاته، وأما بطلان اللازم؛ فلأن التعقل إنما هو إضافة بين العاقل والمعقول، أو حصول صورة المعقول في العاقل، وأيًّا ما كان يستحيل أن يكون الشيء عاقلًا لذاته، أما الأول؛ فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه الاستلزام النسبة تغاير المنتسبين.

وأما الثاني؛ فلاستحالة حصول الشيء في نفسه، ونوقض بتصور الإنسان نفسه، فإنه لو صح ما ذكرتم من الدليل، لزم أن لا يعقل شيء ذاته، واللازم باطل، فإن الإنسان يتصور نفسه.

ثم أجيب عنه بأن علمه تعالىٰ لذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقًا خاصًّا، وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته، فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه، ولا حصول الشيء في نفسه، والحق أن علمه لذاته هو عين ذاته، والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة إلىٰ علمه تعالىٰ بذاته والتغاير بالاعتبار كما سنبين إن شاء الله تعالىٰ.

الثاني: أن علمه تعالىٰ لا يكون ذاته؛ لما سنذكره، فعلمه تعالىٰ صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلًا له وفاعلًا، وقد سبق الجواب عنه، وهو أنه لا امتناع في أن يكون ذاته تعالىٰ قابلًا وفاعلًا.

الثالث: أنه تعالىٰ ليس بعالِم؛ لأن العلم إما أن يكون صفة كمال أو لا يكون صفة كمال، وأيًّا ما كان يمتنع أن يتصف به، أما الأول؛ فلأنه لو كان العلم صفة كمال، لكان الموصوف به تعالىٰ ناقصًا لذاته ومستكملًا بغيره أي العلم الذي هو صفة كمال وهو محال، وإن لم يكن العلم صفة كمال، لزم تنزيهه عنه إجماعًا؛ لأنه تعالىٰ يستحيل أن يتصف بالنقص.

وأجيب: بأن العلم صفة كمال، ونمنع كون الموصوف به ناقصًا لذاته ومستكملًا بغيره؛ لأن كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته، لا أن هذه الصفة كمال ذاته من حيث إنه تعالىٰ متصف بها قال.

(فرعان:

الأول: أنه تعالىٰ عالِم بكل المعلومات كما هي؛ لأن الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته إلىٰ الكل علىٰ السواء، فما أوجب كونه عالِمًا بالبعض أوجب كونه عالمًا بالباقي، وقيل: يعلم الجزئيات بوجه كلي، إذ لو علمها جزئيًّا فعند تغيُّر المعلوم يلزم الجهل أو التغير في صفاته، قلنا: يتغير الإضافة والتعلق دون العلم، وقيل: لا يعلم ما لا يتناهىٰ؛ لأنه ليس بمتميز، والمعلوم متميز، ولأنه يستلزم علومًا لا نهاية لها، قلنا: المعلوم كل واحد منها، والعلم القائم بذاته صفة واحدة، واللا نهاية بالتعلق والمتعلق).

أقول: ذكر فرعين علىٰ القول بأنه تعالىٰ عالم:

الأول: أنه تعالىٰ عالِم بكل المعلومات كما هي؛ لأن الموجب لعالميته تعالىٰ ذاته ونسبة ذاته إلىٰ كل المعلومات علىٰ السواء، فلما أوجب ذاته كونه عالمًا بالبعض، أوجب كونه عالِمًا بالباقي؛ لأنه لو اختصت عالميته بالبعض دون البعض، لافتقر ذاته في كونه عالمًا بالبعض دون البعض إلىٰ مخصص، وهو محال، قيل: لقائل أن يقول: أعرفت بالبديهة أن المخصص هاهنا محال أم بالدليل؟ فإن قلت: بالبديهة. فقد كابرت، وإن قلت: بالدليل. فأين الدليل؟ غاية ما في الباب أن تقول: ما عرفت جواز ثبوت المخصص أو امتناعه، والحق أنه تعالىٰ عالِم بالكليات والجزئيات، الكلي علىٰ الوجه الكلي، والجزئي علىٰ الوجه الجزئي -كما سنبين-. وقيل: يعلم الجزئيات علىٰ الوجه الكلي، أي يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات، أي يعلم الجزئيات من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات من حيث تجب بأسبابها؛ ليكون الإدراك

مع كونه كليًّا يقينيًّا غير ظني منسوبة إلىٰ مبدإ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك، لا أنها غير موجودة في غير ذلك الشخص، بل مع تجويز أنها موجودة في غيره، والمراد أن تلك الجزئيات إنما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضًا، ثم تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدإ كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توالي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها وتعقلها كما يعقل الجزئيات، وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني، أما الذي يحكم به أنه وقع الآن أو قبله أو بعده، بل مثل أن يعقل أن كسوفًا جزئيًّا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا، وهو جزئي ما في مقابلة كذا، ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع، وإن كان معقولًا له علىٰ الوجه الأول؛ لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك، ويزول مع زواله، وذلك الإدراك الأول يكون ثابتًا الدهر كله، وإن كان علمًا بجزئي وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في أول الحمل مثلًا وبين كونه في آخر الحمل، يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في أول الحمل كالوقت الذي من شأن القمر فيه من أول الحمل عشر درجات، فإنه يكون تعقُّل ذلك العاقل لهذه الأمور أمرًا ثابتًا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده، ولاحتجاج علىٰ أنه تعالىٰ لا يعلم الجزئيات علىٰ الوجه الجزئي الذي يتغير بتغيُّر الجزئيات بأنه لو علم الجزئيات علىٰ الوجه الجزئي، كما لو علم كون زيد في الدار الآن، فعند تغيُّر المعلوم أي عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل أو التغيُّر في صفاته؛ لأنه إن بقي العلم الأول لزم الجهل، وإن لم يبق العلم الأول، يلزم التغيُّر في صفاته.

أجاب المصنف: بأنَّا لا نسلم أنه عند تغيُّر المعلوم لو لم يتغير العلم الأول لزم الجهل، وإنما يلزم ذلك لو لم يتغير الإضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع، فإنه عند تغيُّر المعلوم تتغير الإضافة والتعلُّق، ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية، فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته، بل التغيُّر في إضافة الصفة وتعلقها، ولا استحالة في ذلك، فإن تغيُّر الإضافات واقع، فإن الله تعالىٰ كان قبل كل حادث، ثم يصير معه ثم يصير بعده، والتغيُّر في الإضافات لا يوجب التغيُّر في الذات، فكذا هاهنا كونه عالمًا بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم، فعند تغيُّر المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط، ولقائل أن يقول: العلم حصول صورة متقررة مقتضية لإضافته إلىٰ معلومه، فتتغير بتغيُّر المعلوم، فإن العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار؛ لأن العلم يستلزم الإضافة إلىٰ معلومه المعين، ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين ذلك التعلق الأول، فإن من علم أن شيئًا ليس بموجود، ثم يحدث الشيء فيصير عالمًا بأن الشيء ليس فتتغير الإضافة والصفة الإضافية معًا، فإن كون العالم عالمًا بشيء ما يختص الإضافة به، حتىٰ إنه إذا كان عالمًا بمعنىٰ كلي لم يكف ذلك أن يكون عالمًا بجزئي، بل يكون العلم بالنتيجة علمًا مستأنفًا يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها، فإذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود، وجب أن يختلف حال العالم الذي له العلم لا في إضافة العلم نفسها فقط، بل فيها وفي العلم الذي يلزمه تلك الإضافة أيضًا، والحق أنه عالِم بالجزئيات علىٰ الوجه الجزئي كما سنبين، وقيل: إنه تعالىٰ لا يعلم ما لا يتناهىٰ؛ لأن ما لا يتناهىٰ ليس بمتميز، وكل معلوم متميز فما لا يتناهىٰ ليس بمعلوم،

فلا يعلم الباري تعالىٰ ما لا يتناهىٰ، وإلا لكان ما لا يتناهىٰ معلومًا هذا خلف، ولأنه لو كان عالمًا بما لا يتناهىٰ، لكان له علوم غيره متناهية واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمة أن العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره؛ لأنه يمكن أن يكون الشيء معلومًا وغيره لا يكون معلومًا، فلو كانت المعلومات غير متناهية تكون العلوم أيضًا غير متناهية، وأما بطلان اللازم؛ فلأنه يلزم أن يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو محال.

أجاب المصنف عن الأول: بأن المعلوم كل واحد منها، فيكون كل واحد منها متميزًا، وكل واحد منها متناهيًا، وعن الثاني بأن العلم القائم بذاته تعالىٰ صفة واحدة، لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته، واللانهاية في التعلق والمتعلق جائز، ولقائل أن يقول علىٰ الجواب الأول: الدعوىٰ أن الله تعالىٰ عالِم بغير المتناهي، فغير المتناهي معلوم، وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز وتسليم أن كل متميز متناه يلزمه أن غير المتناهي متناه، فالصواب أن يمنع الكبرىٰ بأن المتناهي وغير المتناهي معلومان، ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي، ولقائل أن يقول علىٰ الجواب الثاني: إن العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره، فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة.

قال: (**الثاني: أنه تعالىٰ عالِم بعلم مغاير لذاته خلافًا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافًا للمشائين وكذا قدرته لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته، وبين قولنا عالِم قادر، وأيضًا العلم إما إضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائيان عالمية أو صفة تقتضي تلك الإضافة، وهي مذهب أكثر أصحابنا أو صور المعلومات القائمة بأنفسها وهي المثل الأفلاطونية**

أو بذاته تعالىٰ كما هو مذهب جمهور الحكماء، وأيًّا ما كان فهو غير ذاته وفساد الاتحاد قد سبق ذكره، واحتجوا بوجوه:

الأول: لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضية لها، فيكون قابلًا وفاعلًا معًا وهو محال. قلنا: سبق جوابه.

الثاني: لو قام بذاته صفة وكانت قديمة، لزم كثرة القدماء، والقول بها كفر بالإجماع، ألا ترىٰ أنه تعالىٰ كفر النصارىٰ بتثليثهم وهو إثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة، فما ظنك بمن أثبت ثمانية أو تسعة ولزم التركيب في ذاته؛ لأنه يشارك الصفة في قدمه، ويتميز عنها مخصوصية، وإن كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته.

وأجيب: بأن القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة، والنصارىٰ وإن سموا ما أثبتوه صفات لا أنهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة؛ لأنهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة أعني العلم إلىٰ بدن عيسىٰ عليه السلام، والمستقل بالانتقال هو الذات، والقدم عدمي، فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه.

الثالث: عالمية الله تعالىٰ وقادريته واجبة، فلا يعلل بعلم وقدرة.

وأجيب: بأن العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لا بذاتها ليمتنع التعليل، وكذا القادرية.

الرابع: لو زاد علمه وقدرته، لاحتاج في أن يعلم ويقدر إلىٰ الغير، وهو محال.

وأجيب: بأن ذاته تعالىٰ اقتضت صفتين موجبتين للتعلقات العلمية والإيجادية، فإن أردتم بالحاجة هذا المعنىٰ، فلا نسلم استحالته، وإن أردتم غيره فبينوه).

أقول: الفرع الثاني: أنه تعالىٰ عالِم بعلم مغاير لذاته خلافًا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافًا للمشائين، فإنهم قالوا العلم متحد بالعالم، وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته، والتحرر أولًا محل النزاع والنشر إلىٰ ما ذهب إليه كل طائفة، اعلم أن نفاة الأحوال من أصحابنا زعموا أن العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية، وهما صفتان زائدتان علىٰ الذات، وزعم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم أن العالمية والقادرية زائدتان ليستا بموجودتين ولا معدومتين، وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدتين علىٰ الذات وعند أصحابنا العلم والقدرة زائدتان علىٰ الذات موجودان، وأبو هاشم ذهب إلىٰ أنهما من قبيل الأحوال، والحال لا نعلم، ولكن يعلم الذات عليها، وعندنا أن هذه الأمور معلومة في أنفسها، وأبو علي الجبائي يسلم أنها معلومة ومثبتو الحال من أصحابنا زعموا أن عالمية الله تعالىٰ صفة معللة بمعنىٰ قائم بذاته تعالىٰ، وذلك المعنىٰ هو العلم، ونفاة الأحوال من أصحابنا لم يذهبوا إلىٰ أن العالمية معللة بمعنىٰ هو العلم، بل ذهبوا إلىٰ أن العلم نفس العالمية؛ لأن الدلالة ما دلت إلا علىٰ إثبات أمور زائدة علىٰ الذات، وأما علىٰ الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب، قال الإمام: قول أبي هاشم: إن الحال لا تعلم. باطل قطعًا؛ لأن ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق بثبوته بغيره.

قال صاحب التلخيص: فيه نظر؛ لأنه إن كان المراد أن ما لا يتصور بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره، فذلك غير مسلم؛ لأن النسب لا تتصور بانفرادها، وقد تصدق بثبوتها لغيرها، وإن كان المراد أن ما لا يتصور أصلًا فهو حق، واعلم أن الظاهر من قول أبي هاشم إن

الحال لا تعلم نفسه، ولكن يعلم الذات عليه، وحينئذ يكون ما قاله الإمام حقًّا، وأما الفلاسفة فلما اعتقدوا أنه تعالىٰ لا يصدر منه اثنان لكونه واحدًا حقيقيًّا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، ولا يكون قابلًا لشيء وفاعلًا له اختلفوا، فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تعالىٰ حذرًا من لزوم كونه قابلًا وفاعلًا، وأفلاطون ذهب إلىٰ قيام الصور المعقولة بذواتها حذرًا من نفي العلم عنه تعالىٰ، ومن لزوم كونه قابلًا وفاعلًا، والمشاؤون ذهبوا إلىٰ أن العاقل يتحد بالمعقول حذرًا من نفي العلم ومن لزوم كونه قابلًا وفاعلًا، ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها، والشيخ أبو علي بن سينا أثبت العلم لله تعالىٰ؛ لأنه مجرد، وكل مجرد عالِم، وأبطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل والمعقول واتحاد المعقولات بعضها بالبعض، وسلم أن واجب الوجود يعقل كل شيء، فقال: لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته، وكان ذاته قيومًا أي علة للممكنات لزم قيوميته تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لأن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علته لا داخلة في الذات مقومة إياه، وجاءت أيضًا كثرة المعقولات علىٰ ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تنافي وحدة علتها الملزومة إياها أي وحدة الذات، سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة له والأول تعالىٰ يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرت أسماؤه، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته، والحاصل أن الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه، وقد اعترض عليه بأن القول بتقرر لوازم الأول تعالىٰ في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا

معًا وقول بكون الأول موصوفًا بصفات غير إضافية ولا سلبية، فإن صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلًا لمعلولاته الممكنة المتكثرة، فإن صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته؛ لأنه حينئذ معلوله الأول صورة العقل الأول المتقررة في ذاته وقول بأنه تعالىٰ لا يوجد شيئًا في الأعيان مما يباينه بذاته، بل بتوسط الأمور الحالة فيه، وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء، وللشيخ أن يقول: لا محذور في شيء من هذه الأمور؛ وذلك لأنه تعالىٰ هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق، فله جهتان جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذي هو من لواحقه، ولا يستحيل حينئذ أن يكون قابلًا وفاعلًا لصور المعقولات المترتبة، ولا يستحيل أيضًا أن يتقرر في ذاته صفات حقيقية، ولا أن يكون محلًّا لمعلولاته، ولا أن يكون معلوله الأول غير مباين لذاته، ولا أن لا يوجد شيئًا في الأعيان إلا بتوسط الأمور الحالة فيه، فإن امتناع هذه الأمور بناء علىٰ أن الواجب تعالىٰ لا تعدد فيه بوجه من الوجوه، وهو ممنوع؛ لأن فيه جهتين:

إحداهما: الوجود الخاص.

والأخرىٰ: الوجود المطلق لا يقال: الوجود المطلق اعتباري، والاعتباري لا يصلح أن يكون علة للوجودي؛ لأنَّا نقول: الاعتباري لا يجوز أن يكون فاعلًا للوجودي، لكن يجوز أن يكون شرطًا لتأثير الفاعل أو شرطًا للقبول، كما هو المقرر عندهم في الصادر الأول، لكن يلزم علىٰ مذهب الشيخ أنه تعالىٰ لا يكون عالمًا بالجزئي علىٰ طريق الجزئي؛ لأن العلم بالجزئي علىٰ طريق الجزئي يقتضي أن يكون صورة

الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته، والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير، فإن لم تتغير صورة الجزئي المتقررة في ذاته بتغيُّر الجزئي يلزم الجهل وإن تغير يلزم التغيُّر في صفته الحقيقية، ولنرجع إلىٰ شرح ما في الكتاب.

قوله: لنا البديهة. تفرق بين قولنا: ذاته وبين قولنا: ذاته عالم وقادر، وهذا دليل علىٰ أنه تعالىٰ عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره أنه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا: ذاته وبين قولنا: ذاته عالم قادر، واللازم باطل؛ لأن البديهة تفرق بينهما، وأيضًا العلم إما إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم، وهي التي سماها الجبائيان أبو علي وابنه أبو هاشم عالمية أو صفة تقتضي تلك الإضافة المخصوصة، وهو مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة، أو صور المعلومات القائمة بأنفسها وهي المُثُل الأفلاطونية، أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالىٰ، كما هو مذهب الشيخ أبي علي بن سينا، ومن تابعه وأيًّا ما كان فهو غير ذاته تعالىٰ، وأما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد، والقائلون بأن الله تعالىٰ لا يكون عالمًا بعلم مغاير لذاته، ولا يكون قادرًا بقدرة مغايرة لذاته، احتجوا بوجوه أربعة:

الأول: لو قامت بذاته صفة، لكان ذاته مقتضيًا لها؛ لأنه لو قامت بذاته صفة، لكانت مفتقرة إلىٰ ذاته ضرورة افتقار الصفة إلىٰ موصوفها فتكون ممكنة لذاتها؛ لأن المفتقر إلىٰ الغير ممكن لذاته واجبة بعلة، وليست تلك العلة إلا الذات الموصوف بها، فيكون ذاته مقتضيًا لها، فيكون قابلًا وفاعلًا معًا، وهو محال قلنا: قد سبق جوابه في مباحث

العلة والمعلول من أن الواحد يجوز أن يكون قابلًا وفاعلًا، وقد علمت أنه تعالىٰ هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان، فيجوز أن يكون قابلًا بإحدىٰ الجهتين وفاعلًا بالجهة الأخرىٰ.

الثاني: لو قامت بذاته صفة فلا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم كثرة القدماء، والقول بكثرة القدماء كفر بالإجماع، ألا يرىٰ أنه تعالىٰ كفر النصارىٰ بتثليثهم، قال الله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ وتثليثهم هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة: أقنوم الأب وهو الوجود، وأقنوم الابن وهو الكلمة أي العلم، وأقنوم روح القدس وهو الحياة، والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث، وإذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرًا فما ظنك بمن أثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب أكثر المتكلمين أو تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بأن التكوين صفة زائدة علىٰ القدرة، ولزم التركيب في ذاته؛ لأنه تعالىٰ حينئذ يشارك الصفة في قدمه، ويتميز عن الصفة بخصوصية، فيلزم التركيب مما به المشاركة ومن الخصوصية وهو محال، وإن كانت الصفة حادثة، لزم قيام الحوادث بذاته تعالىٰ، وهو محال.

وأجيب عنه بأنَّا نختار أن الصفة القائمة بذاته تعالىٰ قديمة.

قوله: يلزم كثرة القدماء.

قلنا: مسلم.

قوله: والقول بها كفر بالإجماع.

قلنا: ممنوع؛ لأن القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة.

فإن قيل: القول بالصفات القديمة أيضًا كفر، فإن الله تعالىٰ كفر النصارىٰ بإثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وهي صفات قديمة.

أجيب: بأن النصارىٰ وإن سموا ما أثبتوه من الأقانيم الثلاثة بالصفات، لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة؛ لأنهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة أعني العلم بدن عيسىٰ عليه السلام، والمستقل بالانتقال هو الذات، فثبت أنهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفَّرهم الله وأما قولهم، ولزم التركيب في ذاته تعالىٰ، فممنوع قولهم؛ لأن ذاته تعالىٰ تشارك الصفة في قدمه مسلم، وكذا قولهم ويتميز عنها بخصوصية، ولكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميُّز بالخصوصية التركيب في نفس الذات، فإن القدم عدمي؛ لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير، فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي.

الثالث: أن كل واحد من عالمية الله تعالىٰ وقادريته واجبة، والواجب بوجوبه يستغني عن العلة، فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة.

وأجيب: بأن العالمية إنما لا تعلل إذا كانت واجبة بذاتها، وأما إذا كانت واجبة بالغير فتعلل، والعالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له، ولا تكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل، وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها، ولا تكون القادرية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل.

الرابع: لو زاد علمه تعالىٰ وقدرته علىٰ الذات، لاحتاج في أن يعلم ويقدر إلىٰ الغير، واللازم باطل؛ لأنه محال أن يكون في أنه عالم

وقادر محتاجًا إلىٰ الغير بيان الملازمة أنه لو زاد علمه وقدرته، لاحتاج في أن يعلم ويقدر إلىٰ العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات، فيكون محتاجًا إلىٰ الغير.

وأجيب: بأن ذاته تعالىٰ اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والإيجادية بهما يكون الذات عالمًا وقادرًا فإن أردتم بالاحتياج إلىٰ الغير هذا المعنىٰ، فلا نسلم استحالته وإن أردتم بالاحتياج غير هذا المعنىٰ فبيِّنوه أولًا؛ حتىٰ نتصور ونتكلم عليه، اعلم أن للمحققين طريقة حسنة في إثبات علم الباري تعالىٰ، بيانها أن العالم كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلىٰ صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يفتقر أيضًا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلىٰ صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو، واعتبر من نفسك أنك تعلم شيئًا بصورة تتصورها، فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقًا، بل بمشاركة ما من غيرك، ومع ذلك فأنت لا تعلم تلك الصورة بغيرها، بل كما تعلم ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك، بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك، وبتلك الصورة فقط، وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال، فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟ ولا تظن أن كونك محلًّا لتلك الصورة شرط في علمك بتلك الصورة، بل حصولها لك شرط في علمك بتلك الصورة، وكونك محلًا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في علمك بها، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر من غير حلولها فيك، حصل العلم من غير حلول فيك، ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في

كونه حصولًا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فإذن الآثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه، فالفاعل عالِم بها من غير حلولها فيه، وإذا تحقق هذا فاعلم أن الحق تبارك وتعالىٰ عالِم بذاته من غير تغايُر بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات، فذاته وعلمه ليسا متغايرين بالذات، بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالِم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار، فذاته وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الأول، فكما أن السببين أي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات، ولا تغاير إلا بالاعتبار كذلك الأثران أي الصادر الأول، وعلمه تعالىٰ به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينًا للأول تعالىٰ، والثاني متقررًا فيه، فكما أن التغاير في السببين اعتباري، فكذلك في الأثرين، فإذن وجود الصادر الأول هو نفس علمه تعالىٰ به من غير افتقاره إلىٰ صورة مستأنفة تحل ذات الأول تعالىٰ عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها؛ وذلك لأن ما ليس بمعلول لها حصوله لها إنما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع؛ لأن ما ليس بمعلول لها إما جوهر أو عرض، وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض، فتعين أن يكون حصوله لها بحلول صورته فيها، ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الأول الواجب تعالىٰ ولا موجود إلا وهو أثر للأول تعالىٰ كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية علىٰ ما عليه الوجود حاصلة فيها، والأول تعالىٰ عالِم بتلك الجواهر مع تلك الصور، لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر والصور، وكذلك الوجود علىٰ ما هو عليه بجملته وتفاصيله فوجود أعيان الموجودات علمه تعالىٰ، وكذلك وجود صور الأعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه

تعالىٰ، وكذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة السماوية، وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية، بل يكون الوجود بأسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالىٰ، قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾، وقال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾، ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ﴾، ﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِي ٱلصُّدُورُ﴾، ﴿يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخۡفَى﴾، فقد تبين أن علمه تعالىٰ قد أحاط بجميع الأشياء الكلية والجزئية.

قال: (**الثالث: في الحياة. اتفق الجمهور علىٰ أنه تعالىٰ حي، لكنهم اختلفوا في المعنىٰ، فذهب الحكماء وأبو الحسين إلىٰ أن حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة، وذهب الباقون إلىٰ أنها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة، ويدل عليها أنها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالىٰ بتلك الصحة ترجيحًا بلا مرجح، وينتقض باتصافه تعالىٰ بتلك الصفة، ويندفع بأن ذاته المخصوص كافٍ في التخصيص والاقتضاء**).

أقول: المبحث الثالث في الحياة. اتفق الجمهور علىٰ أنه تعالىٰ حي، لكنهم اختلفوا في معنىٰ كونه حيًّا، فذهب الحكماء وأبو الحسين البصري إلىٰ أن الحياة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة، فليس هناك إلا الذات المستلزِمة لانتفاء الامتناع، وذهب الباقون أي الجمهور منا ومن المعتزلة إلىٰ أنها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة، ويدل علىٰ هذه الصفة أنها لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصحة، لكان اختصاصه تعالىٰ بهذه الصحة ترجيحًا بلا مرجح، وينتقض هذا الدليل باختصاصه

بهذه الصفة، تقريره أنه لو كان هذا الدليل صحيحًا، لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لأجل صفة أخرىٰ، وألا يلزم الترجيح بلا مرجح، ويلزم التسلسل، ويندفع هذا الدليل بأن ذاته المخصوص كافٍ في هذا التخصيص والاقتضاء.

قال: (**الرابع: في الإرادة. توافق الجمهور علىٰ أنه تعالىٰ مريد، وتنازعوا في معنىٰ إرادته، فقال الحكماء: هي علمه بأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتىٰ يكون علىٰ الوجه الأكمل ويسمونه عناية، وفسرها أبو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلىٰ الإيجاد، والنجار بكونه غير مغلوب ولا مكره، والكعبي بعلمه تعالىٰ في أفعال نفسه وبأمره تعالىٰ لأفعال غيره، وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار: إنها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته علىٰ بعض لنا أن تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير لا بد له من مخصص، وهو ليس نفس العلم، فإنه تابع للمعلوم ولا القدرة، فإن نسبتها إلىٰ الجميع علىٰ وتيرة واحدة فلا تخصص، ولأن شأنها التأثير والإيجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الإيجاد علىٰ الترجيح، لا يقال: إمكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين أو وجوده مشروط باتصال فلكي أو علمه تعالىٰ بحدوثه في ذلك الوقت، أو بما في حدوثه فيه من المصلحة يرجحه؛ لأن خلاف المعلوم والأصلح محال؛ لأنَّا نقول: الممتنع لا يصير ممكنًا، والكلام في تلك الاتصالات والحركات والأوضاع أيضًا، فإن الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرك علىٰ هذا الوجه، أمكن أن تتحرك علىٰ خلافه، وأن تتحرك بحيث تصير المنطقة**

دائرة أخرىٰ، وأن تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه، والعلم بأن الشيء سيوجد إنما يتعلق به إذا كان هو بحيث سيوجد فالحيثية سابقة علىٰ العلم فلا تكون منه، وأما رعاية الأصلح فغير واجبة علىٰ ما سنذكره، احتج المخالف بأن الإرادة لو تعلقت لغرض لكان الباري تعالىٰ ناقصًا لذاته مستكملًا بغيره وهو محال.

وأجيب: بأن تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها).

أقول: المبحث الرابع في إرادته تعالىٰ. توافق الجمهور علىٰ أنه تعالىٰ مريد، وتنازعوا في معنىٰ الإرادة، فقال الحكماء: إرادته تعالىٰ هي علمه تعالىٰ بجميع الموجودات من الأزل إلىٰ الأبد، وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتىٰ يكون علىٰ الوجه الأكمل، وبكيفية صدوره عنه تعالىٰ حتىٰ يكون الموجود علىٰ وفق المعلوم علىٰ أحسن النظام من غير قصد وطلب شوقي، ويسمون هذا العلم عناية، وفسر أبو الحسين البصري الإرادة بعلمه تعالىٰ بما في الفعل من المصلحة الداعية إلىٰ الإيجاد، والنجار فسر الإرادة بكونه تعالىٰ غير مغلوب ولا مكره، والكعبي فسر الإرادة بعلمه تعالىٰ في أفعال نفسه بها، وفسر الإرادة بأمره تعالىٰ لأفعال غيره، والحاصل أن الكعبي فسر الإرادة بالنسبة إلىٰ أفعاله تعالىٰ بعلمه بها، وبالنسبة إلىٰ أفعال غيره بأمره بها، وقال أصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار: إن الإرادة صفة زائدة مغايرة للعلم، والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته علىٰ بعض لنا أن تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير وتخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها - يستدعي مخصصًا، وليس ذلك المخصص نفس العلم؛ لأن العلم تابع للمعلوم،

فلا يكون متبوعًا له؛ لامتناع الدور، وليس هو أيضًا القدرة؛ لأن القدرة نسبتها إلىٰ جميع المقدورات وإلىٰ جميع الأوقات علىٰ السواء، فلا تخصص مقدورًا دون مقدور آخر، ولا وقتًا معينًا من بين الأوقات، فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لأجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض، وبوقت معين دون غيره، وتلك الصفة هي الإرادة، وأيضًا من شأن القدرة التأثير والإيجاد الذي نسبته إلىٰ كل الأوقات علىٰ السواء، وشأن الإرادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح؛ لأن الإيجاد غير الترجيح؛ لأن الإيجاد متوقف علىٰ الترجيح، والموقوف علىٰ الشيء غير ذلك الشيء لا يقال: إمكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين، ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده؛ فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت، أو وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي بأن خلق الله تعالىٰ الأفلاك، وخلق فيها طباعًا محركة لها لذواتها، ثم بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا، وإذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية مناهج معينة، يمتنع فيها تقدُّم المتأخر وتأخُّر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك، وحينئذ لا حاجة لها إلىٰ المخصص أو علمه تعالىٰ بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه، فإنه تعالىٰ عالِم بجميع الأشياء، فيعلم أيها يقع وأيها لا يقع ووجود ما علم الله تعالىٰ عدمه محال، وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه، فإن خلاف المعلوم محال، أو علمه تعالىٰ بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجحه، فإن خلاف الأصلح محال، فإن الله تعالىٰ عالِم بجميع المعلومات، فيكون عالمًا بما فيها من المصلحة والمفسدة، والعلم باشتمال الفعل علىٰ المصلحة مستقل بكونه داعيًا إلىٰ الإيجاد، فإنَّا متىٰ علمنا في الفعل مصلحة خالية

عن المضار، دعانا ذلك العلم إلىٰ العمل؛ لأنَّا نقول: لا يجوز أن يكون إمكان وجود حادث مخصوصًا بوقت معين، وإلا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود، فصار ممكن الوجود، وهو محال؛ لأن الممتنع لا يصير ممكنًا، ولا يجوز أن يكون المخصص الاتصالات والحركات والأوضاع، فإنه حينئذ يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والأوضاع أيضًا كالكلام في تلك الحوادث، فإنه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والأوضاع من مخصص، فإن الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرك علىٰ هذا الوجه، وهو أن يكون المحدد يتحرك من المشرق إلىٰ المغرب وفلك الثوابت بالعكس أمكن أن تتحرك علىٰ خلافه بأن يكون المحدد يتحرك من المغرب إلىٰ المشرق، وفلك الثوابت من المشرق إلىٰ المغرب، وكما أمكن أن تتحرك بحيث تكون المنطقة علىٰ هذا الوجه أمكن أن تتحرك بحيث تكون المنطقة دائرة أخرىٰ غيرها، وكما أمكن أن يكون الكواكب في الجانب الذي هي فيه أمكن أن تكون في جانب غير ما هي فيه، وإذا كان كذلك فننقل الكلام إلىٰ الاتصالات الفلكية والحركات والأوضاع، ولا يتسلسل فلا بد، وأن يسند إلىٰ الله تعالىٰ والعلم بأن الشيء سيوجد إنما يتعلق به إذا كان الشيء بحيث سيوجد؛ لأن العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة علىٰ العلم، فلا يكون كونه بحيث سيوجد من أجل العلم، وألا يلزم الدور، ولا يجوز أن يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحًا له، وإنما يجوز ذلك لو كان رعاية الأصلح واجبة علىٰ الله تعالىٰ، وهي ممنوعة، فإن رعاية الأصلح غير واجبة علىٰ الله تعالىٰ -كما سنذكره- واحتج المخالف بأن الإرادة إن تعلقت بغرض لكان الباري تعالىٰ ناقصًا لذاته مستكملًا بغيره، وذلك علىٰ الله محال.

بيان الملازمة أن الإرادة إن تعلقت بغرض لكان ذلك الغرض غيره، فيكون مستكملًا بذلك الغرض الذي هو غيره، والمستكمل بالغير ناقص بالذات، وإن تعلقت الإرادة لا بغرض كان ذلك عبثًا، والعبث علىٰ الله تعالىٰ محال.

وأجيب: بأن تعلُّق الإرادة بالمراد لذاتها، فإن إرادة الله تعالىٰ منزهة عن الأغراض، بل هي واجبة التعلُّق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها.

قال: **(فرع إرادته غير محدثة، وقالت المعتزلة: إرادته قائمة بذاتها حادثة لا في محل، وقالت الكرامية: هي صفة حادثة في ذاته تعالىٰ لنا وجهان:**

الأول: أن وجود كل محدث موقوف علىٰ تعلُّق الإرادة به، فلو كانت إرادته محدثة احتاجت إلىٰ إرادة أخرىٰ، ولزم التسلسل.

الثاني: قيام الصفة بنفسها غير معقول، ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصًا بلا مخصص؛ لأن نسبتها إلىٰ جميع الذوات علىٰ السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصح أن يكون مخصصًا، وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع؛ لما سبق).

أقول: هذا فرع علىٰ أنه مريد بإرادة مغايرة للعلم والقدرة، فنقول: إرادة الله تعالىٰ غير محدثة. قالت المعتزلة: إرادة الله تعالىٰ قائمة بذاتها حادثة لا في محل. وقالت الكرامية: إرادة الله تعالىٰ صفة حادثة يخلقها الله تعالىٰ في ذاته لنا وجهان:

الأول: أن وجود كل حادث موقوف علىٰ تعلُّق الإرادة به لما سبق، فلو كانت إرادة الله تعالىٰ محدثة، احتاجت إلىٰ إرادة أخرىٰ،

ولزم التسلسل، قيل: لقائل أن يقول: عليه أنكم أثبتم الإرادة لترجح أحد وقتي الإيجاد علىٰ سائر أوقاته، وجوزتم أن للقادر أن يرجح أحد مقدوريه علىٰ الآخر من غير مرجح، فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح، ثم تصير تلك الإرادة مرجحة لما عداها، فلا يلزم التسلسل؟ ولا شك أن من جوَّز للقادر أن يرجح أحد مقدوريه علىٰ الآخر من غير مرجح، يلزمه ذلك، وأما من لم يجوِّزه، فلا يلزمه.

الثاني: أن إرادة الله تعالىٰ لو كانت حادثة، فإما أن تكون قائمة بذاتها، أو قائمة بذات الله تعالىٰ، وكلاهما باطل.

أما الأول؛ فلأن الإرادة الحادثة صفة، وقيام الصفة بنفسها غير معقول، ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالىٰ بالإرادة القائمة بذاتها تخصيصًا بلا مخصص؛ لأن الإرادة إذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها إلىٰ جميع الذوات ذات الباري وذوات الممكنات علىٰ السواء، فكان اختصاص ذاته بها تخصيصًا بلا مخصص.

قوله: وكونها لا في محل مفهوم سلبي. إشارة إلىٰ جواب دخل مقدر تقرير الدخل أن ذات الله تعالىٰ لا في محل، والإرادة أيضًا لا في محل، فكان اختصاص ذاته تعالىٰ بالإرادة أولىٰ من غيره.

وتقرير الجواب: أن كون الإرادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح أن يكون مخصصًا، ولهم أن يقولوا: لا نسلم أن الإرادة علىٰ تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالىٰ بها تخصيصًا بلا مخصص.

قوله: لأن نسبتها إلىٰ جميع الذوات علىٰ السواء.

قلنا: لا نسلم، فإن ذات الله تعالىٰ فاعل للإرادة، واختصاص الفاعل بالأثر أولىٰ من اختصاص غيره به.

وأما الثالث فمحال؛ لأنه تعالىٰ لا يجوز أن يكون محلًّا للحوادث؛ لما سبق.

قال: (**الفصل الثاني في سائر الصفات، وفيه مباحث:**

الأول: في السمع والبصر. دلت الحجج السمعية علىٰ أنه تعالىٰ سميع بصير، وليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها، فيجب الإقرار بهما، ولأنه تعالىٰ عالِم بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما، وهو المعنىٰ بكونه سميعًا بصيرًا، واستدل بأن الحي إن لم يتصف بهما كان ناقصًا، وهو إقناعي؛ لأنه متوقف علىٰ أن كل حي يصح أن يتصف بهما، وأن عدم اتصاف الحي بهما نقص، وللمخالف أن يمنعهما احتج المخالف بوجهين:

الأول: أن سمعه وبصره إن كانا قديمين لزم قِدم المسموع والمبصر، وهو باطل عندكم، وإن كانا محدثين كان ذاته محل الحوادث، وهو محال.

وأجيب عنهما بأنهما صفتان قديمتان مستعدتان للإدراك، وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما.

الثاني: السمع والبصر تأثر الحاسة أو إدراك مشروط به، وهما علىٰ الله تعالىٰ محال، وأجيب بمنع الصغرىٰ).

أقول: الفصل الثاني في سائر الصفات، وفيه مباحث:

الأول: في السمع والبصر.

الثاني: في الكلام.

الثالث: في البقاء.

الرابع: في صفات أُخَر.

الخامس: في التكوين.

السادس: في أنه تعالىٰ يرىٰ المبحث الأول في السمع والبصر.
اتفق المسلمون علىٰ أنه تعالىٰ سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه، فقال حجة الإسلام والكعبي وأبو الحسين البصري: السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات.

وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية: هما صفتان زائدتان علىٰ العلم بالمسموعات والمبصرات؛ لأنه قد دلت الحجج السمعية علىٰ أنه تعالىٰ سميع بصير، ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلىٰ المجاز لا يجوز إلا عند المعارض، وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها، فيجب الإقرار بها بالمقتضىٰ السالم عن المعارض، وإذا كان سميعًا بصيرًا يكون عالمًا بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها.
اعلم أن العقل دل علىٰ استحالة إدراكه تعالىٰ بآلات جسمانية، فيكون السمع والبصر في حقه تعالىٰ لا يكون بآلات جسمانية، فيكون راجعًا إلىٰ العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء أو إلىٰ صفة أخرىٰ غير العلم بالمسموعات والمبصرات، لكن لا يكون بآلات جسمانية، كما هو مذهب الأصحاب، وهو المعني بكونه سميعًا بصيرًا، واستدل علىٰ أن السمع والبصر صفتان زائدتان علىٰ الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف.

تقرير الدليل أنه تعالىٰ حي، والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر، وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها، وضدها

نقص، فإن لم يتصف البارئ تعالىٰ بهما كان ناقصًا، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال.

قال المصنف: وهذا الاستدلال إقناعي؛ لأنه متوقف علىٰ أن كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر، وأن عدم الاتصاف بهما نقص، وللخصم أن يمنع المقدمتين، أما الأولىٰ؛ فلأن حياة الله تعالىٰ مخالفة لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته تعالىٰ كذلك، سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال حياته وإن كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته تعالىٰ غير قابلة لهما، كما أن الحياة وإن كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته غير قابلة لهما فكذلك هاهنا؟ سلمنا أن ذاته تعالىٰ قابلة للسمع والبصر، لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفًا علىٰ شرط ممتنع التحقُّق في ذات الله تعالىٰ، وأما الثانية فلا نسلم أن عدم اتصاف الحي بهما نقص.

قوله: لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما ممنوع، فإنه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين:

الأول: أن سمعه وبصره إن كانا قديمين، لزم قدم المسموع والمبصر، واللازم باطل عندكم؛ لأن عندكم ما سوىٰ الله حادث، بيان الملازمة أن السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر، فلو كان السمع والبصر قديمين كان المسموع والمبصر قديمين أيضًا، وإن كانا محدثين كان ذاته تعالىٰ محلًّا للحوادث؛ لأن السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالىٰ؛ لأن ذاته تعالىٰ متصف بهما، واللازم محال لما عرفت أن ذاته تعالىٰ يمتنع أن تكون محلًّا للحوادث.

وأجيب عن هذا الوجه: بأن السمع والبصر صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لإدراك المسموعات والمبصرات، وإدراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما، فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر.

الثاني: السمع والبصر تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر، أو إدراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما، وكل منهما علىٰ الله محال، فلا يكون سميعًا بصيرًا.

وأجيب: بمنع الصغرىٰ، فإنَّا لا نسلم أن السمع والبصر هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر، أو إدراك مشروط بهما، بل السمع والبصر إدراك المسموع والمبصر عند حدوثهما.

قال: (**الثاني: في الكلام تواتر إجماع الأنبياء عليهم السلام واتفاقهم علىٰ أنه سبحانه وتعالى متكلم، وثبوت نبوتهم غير متوقف علىٰ كلامه تعالىٰ، فيجب الإقرار به، وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالىٰ، خلافًا للحنابلة والكرامية، أو بغيره خلافًا للمعتزلة، بل هو المعنىٰ القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والإرادة؛ لأنه تعالىٰ قد يخالفهما فإنه تعالىٰ أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه تعالىٰ بأنه لا يؤمن امتناع إرادته لما يخالف علمه محال، والإطناب في ذلك قليل الجدوىٰ فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول**).

أقول: المبحث الثاني في الكلام. تواتر إجماع الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم واتفاقهم علىٰ أنه تعالىٰ متكلم، وثبوت نبوتهم غير متوقف علىٰ كلامه تعالىٰ؛ لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا ادَّعوا النبوة وأظهروا المعجزة علىٰ وفق دعواهم، يعلم صدقهم من غير أن يتوقف

العلم بصدقهم علىٰ كلامه تعالىٰ، فيجب الإقرار بكلامه تعالىٰ، واتفق المسلمون علىٰ إطلاق لفظ المتكلم علىٰ الله تعالىٰ، واختلفوا في معناه، واتفق أصحابنا علىٰ أن كلامه تعالىٰ ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالىٰ؛ لأن الأصوات والحروف محدثة، ويمتنع أن يكون محلًّا للحوادث، خلافًا للحنابلة والكرامية، فإنهم قالوا: كلام الله تعالىٰ أصوات وحروف قائمة بذاته تعالىٰ ولا حرف ولا صوت يقومان بغيره تعالىٰ، خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا: معنىٰ كونه تعالىٰ متكلمًا كونه تعالىٰ موجِدًا لحروف وأصوات دالة علىٰ معان مخصوصة في أجسام مخصوصة، بل كلام الله تعالىٰ هو المعنىٰ القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والإرادة، فإنه تعالىٰ أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وامتناع إرادته تعالىٰ بما يخالف علمه؛ لأنه لو أراد إيمان أبي لهب لوجب وقوعه، وإذا وجب وقوعه يمتنع أن يكون عالمًا بأنه لا يؤمن، وإذا كان عالمًا بأنه لا يؤمن امتنع وقوعه، وإذا امتنع وقوعه امتنع إرادته، والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه.

قال المصنف: الإطناب في ذلك قليل الجدوىٰ فإن كُنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل.

قال: (**فرع علىٰ أنه تعالىٰ متكلم. خبر الله تعالىٰ صدق، فإن الكذب نقص، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال**).

أقول: هذا فرع علىٰ أنه تعالىٰ متكلم. خبر الله تعالىٰ صدق؛ لأن الكذب نقص في حق الكاذب، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال، فلا يكون خبر الله تعالىٰ كذبًا، فيكون صدقًا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق

والكذب، قيل: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليًّا كان قولًا بحُسن الأشياء وقبحها عقلًا، وإن كان سمعيًّا لزم الدور.

أجيب: بأن الحُسن والقُبح بهذا المعنىٰ عقلي لا ينازع فيه أحد، والأولىٰ أن يثبت ذلك بإجماع جميع العقلاء، وإن كانوا مختلفين في تعليله.

قال: **(الثالث: في البقاء. ذهب الشيخ إلىٰ أنه تعالىٰ باق ببقاء قائم بذاته، ونفاه القاضي وإمام الحرمين والإمام، واحتجوا بأن البقاء لو كان موجودًا لكان باقيًا ببقاء آخر، ولزم التسلسل، وبأن كونه باقيًا لو كان ببقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبًا لغير هذا خلف، احتج الشيخ بأن الشيء حال حدوثه لا يكون باقيًا ثم يصير باقيًا والتبدُّل والتغيُّر ليس في ذاته تعالىٰ ولا في عدم، ونوقض بالحدوث، واعلم أن المعقول من بقاء الباري تعالىٰ امتناع عدمه وبقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعدًا، وقد عرفت أن الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني المعقولة التي لا وجود لها في الخارج)**.

أقول: المبحث الثالث في البقاء. ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلىٰ أنه تعالىٰ باق ببقاء قائم بذاته تعالىٰ، ونفىٰ القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين والإمام فخر الدين الرازي البقاء، واحتجوا بأن البقاء لو كان موجودًا لكان باقيًا بالضرورة، فإن كان باقيًا ببقاء آخر لزم التسلسل، وإن كان باقيًا ببقاء الذات لزم الدور، وإن كان البقاء باقيًا بنفسه والذات باقية بالبقاء مفتقرة إليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتًا وهو محال، وبان كونه تعالىٰ باقيًا لو كان ببقاء قائم به تعالىٰ، لكان واجب الوجود لذاته واجبًا لغيره هذا خلف بيان الملازمة أنه تعالىٰ لو كان باقيًا ببقاء قائم به

تعالىٰ، ولا شك أن البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود إلىٰ غيره، فيكون واجبًا لغيره، هذا خلف، احتج الشيخ بأن الشيء حال حدوثه لم يكن باقيًا، ثم صار باقيًا، والتبدُّل والتغيُّر ليس في ذات الحادث، فإن ذات الحادث ليس لم يكن ذاتًا ثم صار ذاتًا ولا في عدم البقاء، إذ عدم البقاء يستحيل أن يصير باقيًا، فتعين أن يكون التبدُّل والتغيُّر في صفة زائدة وهو المطلوب، ونوقض هذا الدليل بالحدوث فإنه لو كان صحيحًا يلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة؛ لأن الشيء لم يكن حادثًا ثم صار حادثًا، فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت أن الحدوث ليس وصفًا ثبوتيًّا زائدًا، ثم قال المصنف: المعقول من بقاء الباري تعالىٰ امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول، وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني، وقد عرفت أن امتناع العدم ومقارنة الزمان من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج.

قال: (**الرابع في صفات أُخَر أثبتها الشيخ وهي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها، وأولها الباقون، وقالوا: المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر، والأولىٰ اتباع السلف في الإيمان بها والرد إلىٰ الله تعالىٰ**).

أقول: المبحث الرابع في صفات أُخَر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري. الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالىٰ وراء السبعة: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام أو الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء، والشيخ أبو الحسن الأشعري أثبت صفات أُخَر أثبت الاستواء صفة أخرىٰ، واليد صفة وراء القدرة، والوجه

صفة وراء الوجود، والعين صفة أخرىٰ للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾، واحتج من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية بأنَّا مكلفون بكمال المعرفة، وهو إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات، وهي لا تتيسر إلا بطريق ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال وتنزيهه تعالىٰ عن النقائص، وهذان الطريقان لا يدلان إلا علىٰ هذه الصفات، ورد هذا الاحتجاج بأنَّا لا نسلم أن الاستدلال بالأفعال وتنزيهه تعالىٰ عن النقائص لا يدلان إلا علىٰ هذه الصفات، ولئن سلم أنهما لا يدلان إلا علىٰ هذه الصفات، ولكن لا نسلم أن لا طريق لنا في معرفة الصفات إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، بل السمع طريق آخر في إثباتها، وإنما أثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات، والباقون أولوا الظواهر الواردة بذكرها، وقالوا: المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر، والأولىٰ اتباع السلف في الإيمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد إلىٰ الله تعالىٰ.

قال: (**الخامس: في التكوين. قالت الحنفية: التكوين صفة قديمة تغاير القدرة، فإن متعلق القدرة قد لا يوجد أصلًا بخلاف متعلق التكوين والقدرة متعلقة بإمكان الشيء والتكوين بوجوده قلنا: الإمكان بالذات، فلا يكون بالغير والتكوين هو التعلق الحالي، ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال الله تعالىٰ:** ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾).

أقول: المبحث الخامس في التكوين. قال بعض الحنفية: التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث.

قال الإمام: القول بأن التكوين قديم أو محدث يستدعي تصور ماهيته، فإن كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور، فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الأثر، فهي عين القدرة، وإن أردتم به أمرًا ثالثًا فبينوه قالوا: متعلق القدرة قد لا يوجد أصلًا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء، والتكوين مؤثر في وجوده.

أجاب المصنف: بأن الإمكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنًا في نفسه؛ لأن ما بالذات لا يكون بالغير، فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرًا علىٰ سبيل الصحة لا علىٰ سبيل الوجوب، فلو أثبتنا صفة أخرىٰ لله تعالىٰ مؤثرة في وجود المقدور، لكان تأثيرها في المقدور إن كان علىٰ سبيل الصحة كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المثلين، ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير علىٰ المقدور الواحد وهو محال، وإن كان علىٰ سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالىٰ، فيكون الله تعالىٰ موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق، فالقدرة تنافي هذه الصحة فإن الموجب بالذات لا يكون قادرًا مختارًا، واعلم أن الحنفية إنما أخذوا التكوين من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ فجعل قوله: ﴿كُن﴾ مقدمًا علىٰ الكون، وهو المسمىٰ بالأمر والكلمة والتكوين والاختراع والإيجاد والخلق ألفاظ تشترك في معنىٰ،

وتتباين بمعانٍ والمشترك فيه كون الشيء موجدًا من العدم، ما لم يكن موجودًا، وهي أخص تعلقًا من القدرة؛ لأن القدرة متساوية النسبة إلىٰ جميع المقدورات، وهي خاصة بما يدخل في الوجود منها، وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين، بل هي صفة تقتضي بعد حصول الأثر تلك النسبة وأما ادعاء أنهم قالوا القدرة مؤثرة في إمكان شيء، فليس بصحيح، إنما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه، ونسبته إلىٰ الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلىٰ المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما، والتكوين يقتضيه، والقول بأزلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ.

قوله: إن كانت تلك الصفة مؤثرة علىٰ سبيل الوجوب كان الله تعالىٰ موجبًا ليس بشيء؛ لأن ذلك الوجوب يكون لاحقًا سابقًا، يعني إذا أراد الله تعالىٰ خلق شيء من مقدوراته، كان حصول ذلك الشيء واجبًا لا بمعنىٰ أنه كان واجبًا قبل أن يخلقه.

قوله: إن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود لأثر، فهو عين القدرة، فجوابه: أن القدرة لو كانت مؤثرة، لكان جميع المقدورات أثرًا لها، فيكون موجودًا، ولا يلزم من إثبات التكوين جمع المثلين؛ لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين، فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم، والحق أن القدرة والإرادة مجموعين هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر، ولا حاجة معهما إلىٰ إثبات صفة أخرىٰ.

قال: (**السادس: في أنه تعالىٰ يصح أن يُرىٰ في الآخرة بمعنىٰ أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافًا للمعتزلة**

من غير ارتسام، أو اتصال شعاع به، وحصول مواجهة، خلافًا للمشبهة والكرامية.

أما الأول فيدل عليه وجوه سمعية أربعة:

الأول: أن موسىٰ عليه السلام سأل الرؤية، فلو استحال لكان سؤاله جهلًا أو عبثًا.

الثاني: أنه تعالىٰ علقها باستقرار الجبل، وهو من حيث هو ممكن، فكذا المعلق به.

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾.

وأما الثاني فلتقدسه عن الجهة والمكان، واستدل بأن الجسم مرئي؛ لأنَّا نرىٰ الطويل والعريض والطول ليس بعرض إذ لو كان عرضًا لكان قيامه إما بجزء واحد فيكون أكبر مقدارًا فينقسم، أو بأكثر فيقوم الواحد بمتعدد، وهو محال والعرض أيضًا مرئي فالمصحح مشترك، وهو إما الحدوث أو الوجود، والأول عدمي فتعين الثاني، واعترض عليه بأن التأليف عرض، والصحة عدمية، فلا تحتاج إلىٰ سبب، وإن سلم فلا نسلم وجوب كونه مشتركًا ووجوديًا، فإن المختلفين قد يشتركان في أثر واحد، والصحة لمَّا كانت عدمية جاز أن تكون علة لعدم، وإن سلم فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالىٰ لفوات شرط أو وجود مانع).

أقول: المبحث السادس في أنه تعالىٰ يصح أن يُرىٰ في الآخرة، بمعنىٰ أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المنير المرئي، خلافًا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في الغير، أو اتصال شعاع خارج من الغير إلىٰ المرئي، وحصوله مواجهة خلافًا

للمشبهة والكرامية فإنهم جوَّزوا رؤيته تعالىٰ بالمواجهة؛ لاعتقادهم كونه تعالىٰ في الجهة والمكان، والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الإنسان حين ما يرىٰ الشيء بعد علمه به، فإنَّا ندرك تفرقة بين الحالتين، وتلك التفرقة لا يجوز عودها إلىٰ ارتسام صورة المرئي في الغير، أو اتصال شعاع خارج من الغير إلىٰ المرئي عند المواجهة، فهي حالة أخرىٰ مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع، فتصحح الرؤية بهذا المعنىٰ.

أما الأول وهو صحة الرؤية بالمعنىٰ المذكور، فيدل عليه وجوه:

الأول: أن موسىٰ عليه السلام سأل الرؤية، فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسىٰ عليه السلام جهلًا وعبثًا، وللخصم أن يقول: سؤال موسىٰ عليه السلام عن لسان قومه بدليل قوله حكاية عنهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ﴾.

وقوله تعالىٰ حكاية عن موسىٰ عليه السلام: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾.

الثاني: أن الله تعالىٰ علق الرؤية باستقرار الجبل، واستقرار الجبل من حيث هو ممكن، فكذا المعلق باستقرار الجبل أيضًا ممكن، فالرؤية ممكنة.

قيل: لا نسلم أنه علق الرؤية علىٰ أمر ممكن، بل علىٰ أمر ممتنع؛ لأنه علق الرؤية علىٰ استقرار الجبل حال كونه متحركًا؛ لأن لفظة (إن) إن دخلت علىٰ الماضي صار بمعنىٰ المستقبل، أي لو صار مستقرًّا في المستقبل، فسوف تراني، وما صار مستقرًّا في الزمان المستقبل، وإلا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي

يتم به علية العلة، فإن ما دخل أن عليه هو شرط يتم به علية العلية، ولم تتحقق حصول الرؤية بالاتفاق، فلم يستقر الجبل فيكون متحركًا بالضرورة، إذ لا واسطة بينهما، فإذن الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركًا، واستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال، فالتعليق عليه لا يدل علىٰ إمكان الرؤية؛ لأن التعليق علىٰ الشرط الممتنع لا يدل علىٰ إمكان المشروط.

وأجاب الإمام: بأنَّا سلمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركًا، لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكون عليه، والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل، وأما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة، فإذن القدر المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقرار، وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية، فوجب القطع بالصحة، قيل: عليه أن المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلىٰ الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾ لا صحة السكون التي يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة، وتلك الحال تستلزم الحركة، فلا يمكن معها صحة السكون.

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وجه الاحتجاج: أن النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية، أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبًا لرؤيته، والأول هو المطلوب، والثاني تعذر حمله علىٰ ظاهره، فيحمل علىٰ الرؤية التي هي كالسبب للنظر بالمعنىٰ الثاني، وإطلاق السبب وإرادة المسبب من أحسن وجوه المجاز، قيل: النظر لا يدل علىٰ الرؤية ولهذا يقال: نظرت إلىٰ الهلال فلم أره. فإذا لم يدل النظر علىٰ الرؤية لم تتعين الرؤية للإرادة، بل يحتمل أن يكون المراد

غيرها علىٰ أن له تأويلًا آخر، وهو أن يحمل إلىٰ علىٰ واحد الآلاء، وحينئذ يكون معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة، أي منتظرة، أو يحمل علىٰ حذف المضاف وهو الثواب، وحينئذ يكون المراد ناظرة إلىٰ ثواب ربها ناظرة. قيل: التأويلان باطلان، أما الأول؛ فلأن الانتظار سبب الغم، والآية مسوقة لبيان النعم، وأما الثاني؛ فلأن النظر إلىٰ الثواب لا بد وأن يحمل علىٰ رؤية الثواب؛ لأن تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة، وإذا وجب إضمار الرؤية لا محالة، كان إضمار الثواب إضمارًا للزيادة من غير دليل، فلا يجوز.

أجيب: بأن الآية دالة علىٰ أن الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ سابقة علىٰ حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ أي تظن أن يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر، فإنه في حال استقرار أهل النار في النار فقد فعل بها الفاقرة، وإذا كانت تلك الحالة سابقة علىٰ الاستقرار، كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورًا يستتبع نضارة الوجه، ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيًا للغم، كما أن انتظار إكرام الملك وعطائه لا يكون موجبًا للغم إذا تيقن وصوله إليه، وانتظار العذاب بعد الإنذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه أي شدة عبوسته، كانتظار عقاب الملك إذا تيقن عقابه، ولا يحتاج إلىٰ إضمار الرؤية في النظر إلىٰ الثواب بمعنىٰ الانتظار؛ لأن النظر عبارة إما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة، وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظارًا لوصوله من المنعم؛ لما بيَّنا.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾.

وجه الاحتجاج: أنه تعالىٰ أخبر عن الكفار علىٰ سبيل الوعيد بقوله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ وذلك يدل علىٰ أن المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم، وإلا لم يكن في الإخبار عن الكفار علىٰ سبيل الوعيد بأنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة، وإذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه.

وأما الثاني: وهو أن يرىٰ من غير ارتسام صورة المرئي في الغير، أو اتصال شعاع إلىٰ المرئي وحصول مواجهة؛ فلما عرفت أنه تعالىٰ مقدَّس عن الجهة منزَّه عن المكان متعال عن المواجهة، واستدل علىٰ المذهب الحق بدليل مزيف.

أما تقرير الدليل؛ فلأن الجسم مرئي، وذلك لأنَّا نرىٰ الطويل والعريض والطول المرئي ليس بعرض؛ لأنه لو كان عرضًا لكان قائمًا بمحل، وقد ثبت أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ موجودة بالفعل، فالطول إما أن يكون قائمًا بجزء واحد من الأجزاء التي تألف الجسم منها، فيكون ذلك الجزء أكثر مقدارًا مما ليس بطويل، فيكون قابلًا للقسمة، فيكون جسمًا، هذا خلف، وإما أن يكون قائمًا بأكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال، والعرض كاللون أيضًا مرئي فالعرض والجوهر يشتركان في صحة الرؤية، والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة، فالمصحح للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض، ولا مشترك بينهما إلا الحدوث، والوجود والحدوث لا يصلح للعلية؛ لأن الحدوث عدمي؛ لأنه عبارة عن كون الوجود مسبوقًا بالعدم، والعدمي لا يصلح للعلية، فتعين الوجود، فالوجود هو المصحح للرؤية، والوجود معنىٰ مشترك بين الواجب والممكن، فالمصحح للرؤية متحقق

في الواجب فتصح رؤيته، واعترض عليه بأنَّا لا نسلم أن الطول مرئي، بل المرئي تأليف الجواهر الفريدة بعضها مع بعض، والتأليف عرض قائم بالأجزاء المتلاقية، فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر، وصحة الرؤية غير محتاجة إلىٰ سبب، فإن صحة الرؤية عدمية، والعدمي لا يحتاج إلىٰ سبب، ولئن سلم أن صحة الرؤية محتاجة إلىٰ سبب، فلا نسلم وجوب كون السبب مشتركًا وجوديًّا، فإن الشيئين المختلفين قد يشتركان في أثر واحد بالنوع، سلمنا أن السبب يجب أن يكون مشتركًا، ولكن لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية قولكم: لأن الحدوث عدمي مسلم قولكم، والعدمي لا يصلح للعلية.

قلنا: ممنوع؛ لأن العدمي يصلح لأن يكون علة للعدمي وصحة الرؤيا لما كانت عدمية، جاز أن تكون معلولة لأمر عدمي، فجاز أن يكون الحدوث وإن كان عدميًّا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية، وإن سلم أن المصحح هو الوجود، فلم قلت: إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالىٰ حصول الصحة، فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالىٰ لفوات شرط أو وجود مانع فإن الأثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضىٰ يعتبر أيضًا وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالىٰ أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية؟ ومما يحققه أن الحياة مصححة للجهل والشهوة وحياة الله تعالىٰ لا تصححهما إما لأن الاشتراك ليس إلا في اللفظ، أو إن اشتركا في المعنىٰ، لكن ماهية الحق أو ماهية صفة من صفاته تنافيهما، وعلىٰ التقديرين فإنه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضًا.

قال: (**احتج المعتزلة بوجوه:**

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾.

وأجيب بأن الإدراك هو الإحاطة، ولا يلزم من نفي الرؤية علىٰ سبيل الإحاطة نفيها مطلقًا، وبأن معنىٰ الآية: لا تدركه جميع الأبصار، وذلك لا يناقض إدراك البعض.

الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ وكلمة لن لتأبيد النفي.

وأجيب: بالمنع.

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ الآية نفي الرؤية في وقت الكلام فتنتفي في غيره لعدم القائل بالفصل.

وأجيب: بأن الوحي كلام يُسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبًا عن السامع، أو لم يكن.

الرابع: أنه سبحانه استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه، فقال: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ الآية.

وأجيب: بأن الاستعظام لأجل أنهم طلبوا ذلك تعنتًا وعنادًا.

الخامس: أن الإبصار في الشاهد يجب إذا كانت الحواس سليمة، والشيء جائز الرؤية ومقابلًا للرائي كالجسم المحاذي له أو في حكمه كالأعراض القائمة به والصورة المحسوسة في المرآة، ولم يكن في غاية القُرب والبُعد واللطافة والصِّغَر، ولم يكن بينهما حجاب، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، والستة الأخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالىٰ وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب أن نراه الآن، واللازم باطل فالملزوم مثله.

وأجيب: بأن الغائب ليس كالشاهد، فلعل رؤيته تتوقف علىٰ شرط لم يحصل الآن، أو لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط.

السادس: أنه تعالىٰ لا يقبل المقابلة والانطباع، وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي.

وأجيب: بمنع الكبرىٰ، ودعوىٰ الضرورة فيها باطلة؛ لاختلاف العقلاء فيه، والنقض بإبصار الله تعالىٰ إيانا).

أقول: احتجت المعتزلة بوجوه ستة:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ والاحتجاج بها من وجهين:

الأول: أن ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، وما بعدها وهو قوله تعالىٰ: ﴿يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ مذكور في معرض المدح، فوجب أن تكون هذه الآية أيضًا مدحًا وإلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجَن، كما يقال: فلان أجلُّ الناس وآكل الخبز وأفضل الناس. وإذا كان نفي إدراك الأبصار إياه ممدحًا كان ثبوته نقصًا، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال.

الثاني: أن قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يقتضي أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات؛ لأن قولنا: تدركه الأبصار يناقض قولنا: لا تدركه الأبصار، بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر، وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر، وصدق قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يوجب كذب قولنا: تدركه الأبصار، وكذبه يستلزم كذب قولنا: يدركه بصر واحد أو بصران إذ لا قائل بالفرق.

وأجيب: بأن الإدراك هو الإحاطة، وهو رؤية الشيء من جميع جوانبه؛ لأن أصله من اللحوق والإحاطة إنما تتحقق في المرئي الذي له

جوانب، فمعنىٰ الآية نفي الرؤية علىٰ سبيل الإحاطة، ولا يلزم من نفي الرؤية علىٰ سبيل الإحاطة نفي الرؤية مطلقًا، فإن الرؤية علىٰ سبيل الإحاطة أخص من الرؤية مطلقًا، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام.

وأجيب أيضًا: بأن معنىٰ الآية لا تدركه جميع الأبصار؛ وذلك لأن الأبصار جمع معرف باللام مفيد للعموم، فلا يناقض إدراك بعض الأبصار، ورد الجواب الأول بأن قوله الإدراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح، فإنهم يقولون: أدركت النار وأدركت الشيء ولا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما.

بل الجواب الصحيح: أن الله تعالىٰ نفىٰ الإدراك بالإبصار الذي من شرطه ارتسام الشج أو خروج الشعاع، ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما.

الثاني: قوله تعالىٰ لموسىٰ ﷺ: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾.

وجه الاحتجاج به أن كلمة لن لتأبيد النفي بدليل قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ فنفىٰ الرؤية علىٰ التأبيد في حق موسىٰ ﷺ، فيلزم نفيها في حق غيره إذ لا قائل بالفرق.

وأجيب بالمنع بأنَّا لا نسلم أن كلمة لن لتأبيد النفي، بل لتأكيد النفي بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدَۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾، فإنه قيد بقوله: أبدًا. ومع هذا لم يستلزم تأبيد النفي؛ لأنهم يتمنونه في الآخرة علىٰ أن نفي الرؤية علىٰ التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية.

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ﴾ الآية.

وجه الاحتجاج به: أنه تعالىٰ نفىٰ الرؤية وقت الكلام، فإنه تعالىٰ نفىٰ التكليم إلا علىٰ أحد الوجوه الثلاثة: الوحي، ومن وراء حجاب، وإرسال رسول، وكل منها يستلزم عدم الرؤية، أما الوحي؛ فلأنه لم يكن مشافهة، فلا يكون عند الرؤية، وأما من وراء حجاب فظاهر أنه يستلزم عدم الرؤية، وأما إرسال الرسول وإيحاؤه فإنه يدل علىٰ عدم المشافهة المستلزِمة لعدم الرؤية، وإذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فتنتفي الرؤية في غير وقت الكلام إذ لا قائل بالفصل.

وأجيب عنه بأنَّا لا نسلم أنه نفىٰ الرؤية وقت الكلام قولهم؛ لأنه نفىٰ التكليم إلا علىٰ أحد الوجوه الثلاثة.

قلنا: مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية ممنوع قولهم، أما الوحي فلا يكون مشافهة ممنوع؛ لأن الوحي كلام يسمع بسرعة، سواء كان المتكلم به محجوبًا عن السامع أو لم يكن، الرابع أنه تعالىٰ استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه، فقال: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ﴾ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ أي قال الكفار: لولا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا بأن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ مرسل أو نرىٰ ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه، فأقسم الله تعالىٰ فقال: ﴿لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ بطلبهم الرؤية، وعتوا بذلك عتوًّا كبيرًا أي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانًا كبيرًا، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ فثبت أن طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذم، فلا تصح الرؤية.

وأجيب بأن الاستعظام لأجل طلبهم الرؤية تعنتًا وعنادًا؛ لأنهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخلق الله تعالىٰ في أبصارهم ما تقوىٰ به علىٰ رؤيته تعالىٰ، فإن الاستعظام وترتُّب الوعيد والذم علىٰ ذلك، لا علىٰ طلب الرؤية في الجملة بشهادة أنه تعالىٰ ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة حيث قال: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا﴾ أي في الآخرة، فدل علىٰ أن انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالىٰ في معرض الذم، فعلم صحة رؤيته في الآخرة، وإلا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالىٰ.

الخامس: أن الإبصار في الشاهد أي فيما عندنا من المبصرات يجب إذا تحقق شروط ثمانية:

أحدها: أن تكون الحواس سليمة، فإن الحواس إذا كانت غير سليمة لا تجب الرؤية.

وثانيها: كون الشيء جائز الرؤية، فإن ما يمتنع رؤيته لا يُرىٰ.

وثالثها: المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي، أو كون المرئي في حكم المقابل كالأعراض القائمة بالجسم المقابل، فإنها في حكم محالها المقابلة وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي، فإنها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة.

ورابعها: أن لا يكون المرئي في غاية القرب.

وخامسها: أن لا يكون المرئي في غاية البُعد.

وسادسها: أن لا يكون في غاية اللطافة.

وسابعها: أن لا يكون المرئي في غاية الصغر.

وثامنها: أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب؛ لأنَّا نعلم بالضرورة أنَّا لا نبصر الشيء عند عدم أحد هذه الشروط، ونبصره إذا حصلت هذه الشروط وإلا أي وإن لم تجب رؤية الشيء إذا حصلت هذه الشروط، جاز أن يكون بحضرتنا جبال وأشخاص لا نراها، والشروط الستة الأخيرة أي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القُرب وعدم غاية البُعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصِغَر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالىٰ؛ لأن هذه الستة إنما تعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة وحيز، والله تعالىٰ منزَّه عن الجهة والحيز، بقي شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية، وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو رؤيته وجب أن نرىٰ أنه تعالىٰ لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله.

وأجيب: بأن الغائب عن الحس وهو الله تعالىٰ ليس كالشاهد، فلعل رؤيته تعالىٰ تتوقف علىٰ شرط لم يحصل الآن، وهو ما يخلقه الله تعالىٰ في الأبصار تقوىٰ به علىٰ رؤيته، أو بأنه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشروط، فإن الرؤية بخلق الله تعالىٰ والشروط الثمانية معدات، ولا يجب الرؤية عند وجود معداتها.

السادس: أنه تعالىٰ لا يقبل المقابلة والانطباع؛ لأن المقابل والانطباع مستلزِمة للجسمية، والله تعالىٰ منزه عن الجسمية، فثبت أن الله تعالىٰ لا يقبل المقابلة والانطباع، وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة، فالله تعالىٰ ليس بمرئي.

وأجيب بمنع الكبرىٰ بأنَّا لا نسلم أن كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوىٰ الضرورة في الكبرىٰ باطلة؛ لاختلاف العقلاء في صدقها، والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري، وبأن ما ذكرتم من الكبرىٰ

منقوض بإبصار الله تعالىٰ إيانا، فإنه ليس بيننا وبينه تعالىٰ مقابلة ولا انطباع.

قال: (**الباب الثالث: في أفعاله تعالىٰ، وفيه مسائل:**

الأولىٰ: قال الشيخ: إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالىٰ، مخلوقة له.

وقال القاضي: كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد.

وقال إمام الحرمين وأبو الحسين والحكماء: إنها واقعة بقدرة خلقها الله تعالىٰ في العبد.

وقال الأستاذ: المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالىٰ وقدرة العبد.

وقال جمهور المعتزلة: العبد يوجد فعله باختياره، ومنع بوجوه:

الأول: أن الترك إن امتنع عليه حال الفعل كان مجبورًا لا مختارًا، وإن لم يمتنع احتاج فعله إلىٰ مرجح موجب لا يكون من العبد دفعًا للتسلسل، ويلزم الجبر الثاني أنه لو أوجد فعله باختياره كان عالمًا بتفاصيله، فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة، ويعرف أحيازها.

الثالث: لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالىٰ لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجيح بلا مرجح، فإن قدرته تعالىٰ وإن كانت أعم، لكنها بالنسبة إلىٰ هذا المقدور المعين علىٰ سواءٍ).

أقول: لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في أفعاله تعالىٰ، وذكر فيه ست مسائل:

الأولىٰ: في أفعال العباد.

الثانية: في أنه تعالىٰ مريد للكائنات.

الثالثة: في التحسين والتقبيح.

الرابعة: في أنه تعالىٰ لا يجب عليه شيء.

الخامسة: في أن أفعاله لا تعلل بالأغراض.

السادسة: في الغرض من التكليف.

المسألة الأولىٰ: قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالىٰ مخلوقة له تعالىٰ، ولا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلًا، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالىٰ.

وقال القاضي أبو بكر: إن ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالىٰ، وكون الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد.

وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري والحكماء: إن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالىٰ في العبد، فإنه تعالىٰ يوجد في العبد القدرة والإرادة، ثم تلك القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد.

وقال جمهور المعتزلة: العبد يوجد فعله باختياره، لا علىٰ نعت الإيجاب، ومنع قول المعتزلة بوجوهٍ:

الأول: أن ترك الفعل من العبد إن امتنع حال الفعل كان العبد مجبرًا فلا يكون الفعل باختياره، وإن لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله إلىٰ مرجح موجب لامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجحٍ،

ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد؛ لأنه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل، بل ينتهي لا محالة إلىٰ مرجح موجب لا يكون من فعله، ويلزم الجبر، قيل: المعتزلة يقولون: معنىٰ الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلىٰ القدرة وحدها ووجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة، فمتىٰ حصل المرجح، وهو الإرادة وجب الفعل، ومتىٰ لم يحصل امتنع، وذلك غير منافٍ لاستواء الطرفين بالقياس إلىٰ القدرة وحدها، وحينئذٍ إن امتنع ترك الفعل من العبد عند الإرادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار، وإنما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الإرادة، وأما إذا كان بالإرادة فلا.

أُجيب بأن هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول أبي الحسن البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام في إبطال قول سائر المعتزلة لا في إبطال قول أبي الحسين.

الثاني: لو كان العبد موجدًا لفعله باختياره كان عالمًا بتفاصيله، إذ لو جاز الإيجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل إثبات عالمية الله تعالىٰ، ولأن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي؛ لأن نسبة الكلي إلىٰ جميع الجزئيات علىٰ السواء، فليس حصول بعضها أولىٰ من حصول بعض آخر، فيجب أن يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي، فثبت أنه لو كان موجدًا لفعله باختياره لكان عالمًا بتفاصيله، فيكون العبد محيطًا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة، وعرف إحياز السكنات واللازم باطل، فإن الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحياز والحركة في بعضها مع أنه لا شعور له بالسكنات، ولا بأحيازها.

قيل: الإيجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد، ولا يلزم نفي عالمية الله تعالىٰ؛ لأن مثبتي العالمية لا يستدلون بالإيجاد عليها، بل بإحكام الفعل وإتقانه نعم الإيجاد مع القصد مستلزم للعلم، لكن يكفي العلم الإجمالي والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا علىٰ سبيل الإجمال.

أُجيب: بأن الجزئيات المنفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة من الفاعل بالقصد والاختيار وجب أن تتحقق بقصدٍ جزئيٍّ، والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي، ويلزم أنه لو كان موجدًا لفعله باختياره لكان عالمًا بتفاصيله، لكن لهم أن يمنعوا بطلان اللازم، فإن العبد عالم بتفاصيل أفعاله، لكن لم يبق العلم التفصيلي علىٰ ذكره.

الثالث: لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالىٰ بأن أراد العبد تسكين جسم، وأراد الله تعالىٰ تحريكه، فإما أن يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين أو لم يقع مراد واحد منهما، فيلزم رفع النقيضين أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن قدرته تعالىٰ وإن كانت أعم من قدرة العبد، لكنهما بالنسبة إلىٰ هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فإذا القدرتان بالنسبة إلىٰ اقتضاء وجود هذا المقدور علىٰ السوية، إنما التفاوت في أمورٍ أُخر خارجة عن هذا المعنىٰ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح.

قيل: يقع مُراد الله دون مُراد العبد عند اجتماع القدرتين، ولا نسلم أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور، بل هما متفاوتتان في القوة والضعف، ولذلك يقدر قادر علىٰ حركة شاقة في مدةٍ

لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة، ولو كانت القدرتان متساويتين، لكانت المقدورات متساوية، وليست كذلك وأيضًا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال علىٰ فعلٍ يقدر عليه القوي، والقوي يقدر علىٰ منعه من ذلك الفعل، وهو لا يقدر علىٰ منع القوي، وهذا الدليل مأخوذ من دليل التمانع في إبطال كون الإله أكثر من واحدٍ، وهناك يتمشىٰ؛ لأن الآلهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوتٍ، وهاهنا لا يتمشىٰ.

قال: (**احتجوا بالمعقول والمنقول، أما الأول: فهو أن العبد لو لم يكن مختارًا لقبح تكليفه، وأُجيب: بأنه مشترك إذ المأمور به عند استواء الدواعي ومرجوحية داعية ممتنع، وعند رجحانه واجب، وأيضًا إن كان معلوم الوقوع وجب وقوعه، وإن كان معلوم اللاوقوع امتنع، ومع هذا فإن الله تعالىٰ لا يُسئل عما يفعل.**

وأما الثاني: فمن وجوهٍ:

الأول: الآيات التي أضافت الأفعال إلىٰ العباد، وعلقها بمشيئتهم كقوله تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾، ﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ﴾، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ﴾، ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾، ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾، ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾، ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾، ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ **وعورض بنحو قوله تعالىٰ:** ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

الثاني: الآيات المشتملة علىٰ الوعد والوعيد بها والمدح والذم عليها، وهي أكثر من أن تُحصىٰ.

وأُجيب بأن السعادة والشقاوة جبلية كُتبت له قبله، والأعمال أمارات، ويترتب الثواب والعقاب عليها من حيث إنها معرفات لا موجبات.

الثالث: اعتراف الأنبياء ﷤ بذنوبهم كقوله تعالىٰ حكايةً عن آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾، **وعن يونس:** ﴿سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، **وعن موسىٰ:** ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾، **وعورض بقوله تعالىٰ حكايةً عن موسىٰ:** ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِي مَن تَشَآءُ﴾ **ونظائره.**

الرابع: الآيات الدالة علىٰ أن أفعاله تعالىٰ لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾، ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ﴾، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾، ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾.

وأُجيب: بأن كونه ظلمًا اعتبار يعرض لبعض الأفعال بالنسبة إلينا؛ لقصور ملكنا واستحقاقنا، وذلك لا يمنع صدور أصل الفعل عن الباري تعالىٰ مجردًا عن هذا الاعتبار.

وأما نفي الاختلاف والتفاوت فعن القرآن وخلق السماوات إذ الكلام فيهما).

أقول: احتجت المعتزلة علىٰ أن أفعال العباد باختيارها بالمعقول والمنقول: أما الأول، أي المعقول فهو: أن العبد لو لم يكن مختارًا أي متمكنًا من الفعل أو الترك لقبح تكليفه؛ لأنه حينئذٍ تكون أفعاله جارية مجرىٰ أفعال الجمادات، واللازم باطل؛ لأن العقلاء اتفقوا علىٰ أن التكليف ليس بقبيحٍ.

وأُجيب بأن ما ذكرتم مشترك الإلزام لوجهين:

أحدهما: أن الفعل المأمور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك، وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع، وعند رجحان داعي الفعل واجب، فيكون الفعل إما ممتنعًا وإما واجبًا، فلا يكون مقدور العبد، فيقبح التكليف به.

وثانيهما: أن الفعل المأمور به إن علم الله وقوعه، وجب وقوعه، وإن علم الله عدم وقوعه، امتنع وقوعه، فلا يكون مقدورًا للعبد، فيقبح التكليف به.

وأما الثاني: وهو المنقول فمن وجوهٍ:

الأول: الآيات التي أضافت الأفعال إلىٰ العباد وعلقتها بمشيئتهم كقوله تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾، وعورض المنقول بالآيات الدالة علىٰ أن جميع الأفعال بخلق الله تعالىٰ نحو قوله تعالىٰ: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

الثاني: الآيات المشتملة علىٰ الوعد والوعيد بها والمدح والذم عليها نحو قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى﴾، وقوله تعالىٰ ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ﴾، وقوله تعالىٰ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ وهي أكثر من أن تُحصىٰ.

وأُجيب بأن: المقتضي للثواب والمدح والعقاب والذم إنما هو السعادة والشقاوة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ﴾، وقال الله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ﴾، والسعادة والشقاوة جبلية كُتبت للعبد قبل وجوده شاهده قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «السعيد مَنْ سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه» والأعمال الصالحات أمارات للسعادة والأعمال السيئات علامات للشقاوة، وترتب الثواب علىٰ الأعمال الصالحات والعقاب علىٰ الأعمال السيئات من حيث إن الأفعال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات.

الثالث: الآيات الدالة علىٰ اعتراف الأنبياء بذنوبهم، كقوله تعالىٰ حكايةً عن آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾، وعن يونس: ﴿إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾، وعن موسىٰ: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى﴾، وعورض بقوله تعالىٰ عن موسىٰ: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾، ونظائره نحو قوله تعالىٰ: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

الرابع: الآيات الدالة علىٰ أن أفعال الله تعالىٰ لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت، أما الظلم؛ فلقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾، وأما الاختلاف؛ فلقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾، وأما التفاوت؛ فلقوله تعالىٰ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾، وإذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن أفعال الله تعالىٰ؛ لزم أن تكون أفعال العباد ليست أفعال الله؛ لأن أفعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت، فلا تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ.

وأُجيب بأن: ما ذُكر من الآيات لا يدل علىٰ أن أفعال العباد غير مخلوقة له تعالىٰ، أما الآيات الدالة علىٰ نفي الظلم؛ فلأن كون الفعل ظلمًا اعتبار عارض له بالنسبة إلينا ليس بداخل في حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له، فيجوز أن لا تكون الأفعال المنسوبة إلىٰ العباد متصفة بالظلم بالنسبة إليه تعالىٰ؛ لأنه مالك لكل الأشياء بالاستحقاق، وتكون متصفة بالنسبة إلينا؛ لقصور ملكنا أو قصور استحقاقنا، وكون الفعل ظلمًا بالنسبة إلينا لا يمنع صدور أصل الفعل عن الباري تعالىٰ مجردًا عن اعتبار كونه ظلمًا إذ لا امتناع في أن الفعل الصادر عنه تعالىٰ يعرض له اعتبار كونه ظلمًا بالنسبة إلينا.

وأما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الآيتان، فعن القرآن وخلق السماوات إذ الكلام في القرآن وخلق السماوات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن أفعاله تعالىٰ مطلقًا، فإن

مخلوقات الله تعالىٰ مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف، وغيرهما من الاختلاف والتفاوت.

قال: **(اعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله وبين ما نجده من الجمادات وزادهم قائم البرهان عن إضافة الفعل إلىٰ اختيار العبد مطلقًا، جمعوا بينهما، وقالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله تعالىٰ، وكسب العبد علىٰ معنىٰ أن العبد إذا صمم العزة، فالله يخلق الفعل فيه، وهو أيضًا مشكل، ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف علىٰ المناظرين فيه)**.

أقول: اعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله أي نباشره من الأفعال الاختيارية، وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار، فإنهم علموا بالبديهة أن للاختيار مدخلًا في الأول دون الثاني، وزادهم أي منعهم وطردوهم البرهان الدال علىٰ أن الله تعالىٰ خالق كل شيء أي منشئ عن إضافة الفعل إلىٰ اختيار العبد مطلقًا جمعوا بين الأمرين، وقالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله تعالىٰ وكسب العباد علىٰ معنىٰ أن الله تعالىٰ أجرىٰ عادته بأن العبد إذا صمم العزم علىٰ الطاعة، يخلق الله فعل الطاعة فيه، وإذا صمم العزم علىٰ المعصية، يخلق فعل المعصية فيه، وعلىٰ هذا يكون العبد كالموجد لفعله، وإن لم يكن موجدًا وهذا القدر كاف في الأمر والنهي.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا أيضًا مشكل، فإن تصميم العزم أيضًا فعل من الأفعال مخلوق لله تعالىٰ، فلا مدخل للعبد أصلًا، ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف علىٰ المناظرين في هذا المقام؛ لأنه بحسب الغالب تؤدي المناظرة إلىٰ رفع الأمر والنهي والشرك بالله تعالىٰ، وقال أهل

التحقيق: في هذا المقام لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين الأمرين، فهذا هو الحق وتحقيقه أن الله يوجد القدرة والإرادة في العبد، ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل، لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل في الفعل، بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالىٰ إياهما علىٰ هذا الوجه، ثم يقع الفعل بهما، فإن جميع المخلوقات يخلق الله تعالىٰ بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة وأسباب، لا بأن يكون الوسائط والأسباب لذاتهما اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسببات، بل بأن خلقها الله تعالىٰ في العبد، وجعلها بحيث لها مدخل، فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلىٰ العبد مخلوقة لله تعالىٰ ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد، وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل، والأولىٰ أن يسلك في هذا المقام طريقة السلف، ويترك المناظرة فيه، ويفوض عمله إلىٰ الله تعالىٰ.

قال: (**الثانية أنه تعالىٰ مريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر؛ لأنه موجد للكل ومبدعه، ولأنه علم ممن يموت علىٰ كفره عدم إيمانه، فامتنع وجوده، وإلا لأمكن انقلاب علمه جهلًا، فلا تتعلق الإرادة به، احتجت المعتزلة بوجوهٍ:**

الأول: أن الكفر غير مأمور به، فلا يكون مُرادًا؛ إذ الإرادة مدلول الأمر أو ملزومه.

الثاني: لو كان الكفر مُرادًا لوجب الرضا به، والرضا بالكفر كفر.

الثالث: أنه لو كان مُرادًا، لكان الكافر مُطيعًا بكفره؛ لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾، والرضا هو الإرادة.

وأُجيب: بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة كأمر المختير والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي والطاعة موافقة الأمر وهو غير الإرادة والرضا من الله تعالىٰ إرادة الثواب أو ترك الاعتراض، وقالت الحكماء: الموجود إما خير محض كالملائكة والأفلاك أو الخير فيه غالب والمقضي بالذات خير والشر واقع بالتبع، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير).

أقول: المسألة الثانية. اختلفوا في أن الله تعالىٰ هل هو مريد للكائنات أو لا؟ فذهب الأشاعرة إلىٰ أنه مريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية والإرادة تابعة للعلم، وكل ما علم الله تعالىٰ وقوعه يريده، وكل ما علم الله تعالىٰ عدم وقوعه لا يريد وقوعه.

وذهب المعتزلة إلىٰ أنه تعالىٰ لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أو لا، ويريد الخير والإيمان والطاعة وقعت أو لا، والإرادة توافق الأمر فكل ما أمر الله تعالىٰ يريده.

واحتج المصنف علىٰ مذهب الأشاعرة بوجهين:

الأول: أنه تعالىٰ موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار، ومن جملته الشر والكفر والمعصية، فيكون موجدًا للشر والكفر والمعصية بالاختيار، وكل ما أوجده يكون مريدًا له فالله تعالىٰ مريدًا لها، ولقائلٍ أن يقول: هذا الوجه مبني علىٰ أنه تعالىٰ خالق لأفعال العباد وهو ممنوع عندهم.

الثاني: أنه تعالىٰ علم ممن يموت علىٰ الكفر عدم إيمانه فامتنع وجود الإيمان منه، وإلا لأمكن انقلاب علمه تعالىٰ جهلًا، وإذا كان وجود الإيمان منه ممتنعًا لا تتعلق الإرادة به؛ لأن الممتنع لا يكون مرادًا، ولقائلٍ أن يقول: وجود الإيمان ليس بممتنعٍ بالنظر إلىٰ قدرة القادر، وممتنع بالنظر إلىٰ علمه، فيجوز أن تتعلق إرادته تعالىٰ بالإيمان من حيث إنه ممكن، لا من حيث إنه ممتنع، وقيل أيضًا: إن العلم تابع للمعلوم لا موجب له، فلا يكون العلم موجبًا للكفر والمعصية، فلا تتعلق الإرادة بالكفر والمعصية، احتجت المعتزلة بوجوهٍ أربعة:

الأول: أن الكفر غير مأمور به بالاتفاق، فلا يكون مرادًا، إذ الإرادة مدلول، أو مدلول الأمر ملزوم للإرادة مساومة لها؛ لأن الطلب إما نفس الإرادة، أو مشروط بالإرادة، والإرادة شرط لا ينفك عنه، وأيًّا ما كان يمتنع انفكاك الأمر عن الإرادة، فما لا يكون مأمورًا به لا يكون مرادًا، والكفر غير مأمور به، فهو غير مراد.

الثاني: لو كان الكفر مُرادًا، لوجب الرضا به، واللازم باطل؛ لأن الرضا بالكفر كفر، فلا يجب بيان الملازمة أن الكفر حينئذٍ مراد الله تعالىٰ، ومراد الله تعالىٰ قضاؤه، والرضا بالقضاء واجب.

الثالث: لو كان الكفر مرادًا، لكان الكافر مطيعًا بكفره، واللازم باطل؛ لأن الكافر عاص بكفره، بيان الملازمة أن الطاعة تحصيل مراد المطاع، فإذا كان الكفر مرادًا كان الكافر بكفره حصل مراد الله تعالىٰ، فيكون مطيعًا بكفره.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾ والرضا هو الإرادة، فلو كان الكفر مرادًا لكان الله تعالىٰ راضيًا به، واللازم باطل.

وأُجيب عن الأول بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة، فلا يكون الأمر نفس الإرادة ولا مشروطًا بها، وذلك كأمر المختبر، فإن السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبده وتواعد بعقاب السيد علىٰ ضرب عبده من غير ذنبٍ فادَّعىٰ السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد أمره بمشاهدة السلطان، فإنه يأمر العبد ولا يريد منه الإتيان بالمأمور به؛ لأنه لو كان السيد مريدًا لإتيان العبد بالمأمور به، لكان مريدًا عقاب نفسه؛ لأن السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره، والعاقل لا يريد عقاب نفسه، وقد أورد المعتزلة مثله علىٰ القول بأن الأمر طلب، فإن العاقل لا يطلب عقاب نفسه، قيل: والأولىٰ أن يُقال: لو كان الأمر نفس الإرادة أو مشروطًا بها، لوقعت المأمورات كلها، واللازم باطل، أما الملازمة فلأن الإرادة هي الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقتٍ دون وقتٍ، فمعنىٰ تعلُّق الإرادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه، فإذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه، وإذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم تتعلق الإرادة به، فيلزم من المقدمتين أنه إذا لم يوجد الشيء لم تتعلق الإرادة به، ويلزم منه أنه إذا تعلق الإرادة بالشيء وُجد، وعلىٰ تقدير أن يكون الأمر هو الإرادة أو مشروطًا بها، يلزم أن يكون المأمور به لكونه مرادًا موجودًا.

وأما بيان بطلان اللازم؛ فلأن من علم الله تعالىٰ أن يموت علىٰ كفره مأمور بالإيمان، ولم يقع الإيمان منه.

واعلم أن ما أورده المعتزلة علىٰ القول بأن الأمر هو الطلب ليس بواردٍ، فإن العاقل قد يطلب ما يكرهه، ولكن لا يريد إلا ما يختاره، فالسيد يجوز له أن يطلب من العبد المأمور به، ولا يريد وقوعه،

ولا يلزم منه أن يكون طالبًا عقاب نفسه، وإنما يلزم ذلك لو كان مختارًا لوقوع المأمور به، بل إنما يطلبه ليخالف العبد السيد فيما يطلبه، فلا يعاقبه السلطان، فلا يكون طلبه المأمور به مستلزمًا لطلب عقابه، وللمعتزلة أن يقولوا: لا نسلم الملازمة، قوله: لأن الإرادة هي الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقتٍ دون وقتٍ. قلنا: إرادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقتٍ دون وقتٍ وإرادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا تكون الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقتٍ دون وقت الإرادة التي هي عين الأمر أو شرطه له هي الثانية، ولا يلزم من كون المأمور به مرادًا بالإرادة الثانية وقوعه، فإن الإرادة الثانية لا تستلزم وقوع المُراد.

وعن الثاني أن المُراد هو المقضي لا القضاء، فالكفر الذي هو المُراد ليس بقضاء، بل هو مقضي، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي، ولقائلٍ أن يقول: قولكم الرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيمٍ، فإن القائل: رضيت بقضاء الله لا يريد أنه رضي بصفةٍ من صفات الله تعالىٰ، بل يريد أنه راضٍ بمقتضىٰ تلك الصفة، وهو المقضي.

والجواب الصحيح أن يُقال: الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالىٰ طاعة، والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفرٍ.

وعن الثالث أن الطاعة موافقة الأمر، والأمر غير الإرادة، فالطاعة تحصيل المأمور به لا تحصيل المُراد قيل: لقائلٍ أن يقول: الطاعة موافقة الإرادة الثانية، إذ الأمر هو الإرادة الثانية أو مشروط بها.

وأُجيب بأن: الأمر غير الإرادة الثانية وغير مشروط بها؛ لأن الأمر يوجد بدون الإرادة الثانية كأمر المختبر.

وعن الرابع أن الرضا من الله تعالىٰ ليس نفس إرادة الفعل، بل الرضا من الله تعالىٰ هو إرادة الثواب علىٰ الفعل، أو ترك الاعتراض عليه، ولا يلزم من انتفاء إرادة الثواب علىٰ الفعل، أو انتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء إرادة الفعل.

وقال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشر في قضائه تعالىٰ: الأمور المُمكنة في الوجود منها أمورٌ يجوز أن يتعرَّىٰ وجودها عن الشر أصلًا، كالعقول التي لا تشتمل علىٰ أمرٍ بالقوة وهي الخير المحض.

والمصنف أورد في المثال الملائكة والأفلاك، ومنه أمور لا يُمكن أن تكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها، وذلك مثل النار، فإنها لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود، إلا أن تكون تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسامٍ حيوانيةٍ، وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات بالإحراق والأشياء باعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم إلىٰ ما لا شر فيه وإلىٰ ما يغلب الخير فيه علىٰ شره، وهما قد ذكرناهما، وإلىٰ ما يكون شرًّا علىٰ الإطلاق، وإلىٰ ما يكون الشر فيه غالبًا، وإلىٰ ما يتساوىٰ الخير والشر فيه، وإذا كان الجود المحض الإلهي مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجبًا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية، وكذا القسم الثاني يجب فيضانه، فإن ترك الخير الكثير تحرزًا من شرٍّ قليلٍ شر كثير، وذلك مثل النار والأجسام الحيوانية، فإنه لا يُمكن أن تكون لها فضيلتها، إلا أن تكون بحيث يُمكن أن يتأدَّىٰ

أحوالها في حركاتها وسكناتها إلىٰ اجتماعاتٍ ومصادماتٍ مؤذية، وأن يتأدَّىٰ أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلىٰ أن يقع لها خطأ عقد ضار في المعاد أو في الحق أو فرط هيجان غالب عاجل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد، وتكون القوىٰ المذكورة لا تغني غناءها، ويكون ذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين، وأوقات أقل من أوقات السلامة، ولأن هذا معلومٌ في العناية الأولىٰ، فهو كالمقصود بالعرض، فالشر داخل في القدر بالعرض، كأنه مثلًا مرضي به بالعرض.

قال: (**الثالثة في التحسين والتقبيح لا قبيح بالنسبة إلىٰ ذات الله تعالىٰ، فإنه مالك الأمور علىٰ الإطلاق يفعل ما يشاء، ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله، وأما بالنسبة إلينا فالقبيح ما نُهي عنه شرعًا، والحسن ما ليس كذلك.**

وقالت المعتزلة: القبيح قبيح في نفسه، وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به، فيقبح من الله كما يقبح منا وكذلك الحسن، ثم إن منهما ما يستبد العقل بدركه ضرورة كإنقاذ الغرقىٰ والهلكىٰ وقبح الظلم، أو استدلالًا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع، ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره كالبراهمة، ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال.

قلنا: المُراد بالحسن والقبح إن كان ما يكون صفة كمال كعلم أو نقص كجهل، أو يكون ملائمًا للطبع أو منافرًا له، فلا خلاف في كونهما عقليين، وإن كان ما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب، فالعقل لا مجال له فيه، كيف وقد بان أن العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله؟).

أقول: المسألة الثالثة في التحسين والتقبيح التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبيح بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، أما بالنسبة إلىٰ أفعال نفسه فلاتفاق العقلاء علىٰ أن الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح؛ لكونه نقصًا، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال.

وأما بالنسبة إلىٰ أفعال العباد؛ فلأنه مالك الأمور علىٰ الإطلاق يفعل ما يشاء ويختار، لا علة لصنعه، ولا غاية لفعله.

وأما بالنسبة إلينا فالقبيح ما نُهي عنه شرعًا، وهو منحصر في الحرام إن أُريد بالنهي نهي التحريم، وإن أُريد بالنهي نهي التنزيه، فالقبيح هو الحرام، والمكروه والحسن ما ليس كذلك، أي ما ليس بمنهي شرعًا، ففعل الله تعالىٰ والواجب والمندوب والمباح، وفعل غير المكلف حسن، وكذا المكروه إن أُريد بالنهي نهي التحريم.

وقالت المعتزلة: القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته أو يكون لصفة لازمة لذاته أو بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي، فيقبح من الله تعالىٰ كما يقبح منا، وكذا الحسن حسن في نفسه، وحسنه يكون لذاته أو لصفة لازمة لذاته أو بوجهٍ واعتبارٍ، ثم إن من الحسن والقبيح ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظرٍ واستدلالٍ كإنقاذ الغرقىٰ والهلكىٰ والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار، أو يستبد العقل بدركه استدلالًا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع، والذي يدل علىٰ أن هذين النوعين يستبد العقل بدركهما أنه يحكم بهما المتدين، أي المعترف بالنبوة المتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة، ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك، أي لا يستبد العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال، فإن العقل لا يستبد

بدركه، بل يتوقف علىٰ الشرع والسمع، قلنا: الحسن والقبح يُطلقان علىٰ أمورٍ منها ما يكون صفة كمال، أو صفة نقص، ومنها ما يكون ملائمًا للطبع أو منافرًا له، ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب فإن كان المُراد بالحسن ما يكون صفة كمال، وبالقبح ما يكون صفة نقص، أو كان المُراد بالحسن ما يكون ملائمًا للطبع، وبالقبيح ما يكون منافرًا للطبع، فلا خلاف في كونهما عقليين، وإن كان المُراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب، وبالقبيح ما يتعلق به في الأجل عقاب، فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب، فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر أن العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله؟ وإذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن أو القبح بحسب العقل، فإن الأفعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلًا.

قال: (**الرابعة: في أنه تعالىٰ لا يجب عليه شيء إذ لا حاكم عليه، ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب، وإن استوجب كان ناقصًا لذاته مستكملًا بفعله وهو محال، والمعتزلة أوجبوا أمورًا منها اللطف، وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلىٰ الطاعة، فقيل: هذا التقريب يُمكنه أن يفعل ابتداء، فيكون الوسط عبثًا، ومنها الثواب علىٰ الطاعة، فقيل: تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة، فكيف تقتضي مكافأة، ومنها العقاب علىٰ الكبائر قبل التوبة، فقيل: هو حقه فله عفوه، ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا، فقيل: الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق، ومنها أن لا يفعل القبيح عقلًا؛ لعلمه بقبحه، واستغنائه عنه قياسًا علىٰ الشاهد، وقد عرفت فساد ذلك**).

أقول: المسألة الرابعة في أنه تعالىٰ لا يجب عليه شيء؛ لأن الوجوب حكم، والحكم لا يثبت إلا بالشرع، ولا حاكم علىٰ الشارع، فلا يجب عليه شيء، ولأنه لو وجب عليه شيء، فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب؛ لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، وإن استوجب تركه الذم كان الباري تعالىٰ ناقصًا لذاته مستكملًا بفعله، فإنه حينئذٍ تخلص بفعله من المذمة وهو محال، والمعتزلة أوجبوا علىٰ الله أمورًا منها اللطف، ومنها الثواب علىٰ الطاعات، ومنها العقاب علىٰ الكبائر قبل التوبة، ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا، ومنها أن لا يفعل القبيح عقلًا، أما اللطف وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلىٰ الطاعة ويبعده عن المعصية، بحيث لا يؤدي إلىٰ الإلجاء فهو واجب علىٰ معنىٰ أن تاركه يستحق الذم عند المعتزلة؛ لأن اللطف يحصل به الغرض من التكليف، وهو التعريض للثواب؛ لأن ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيًا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه، وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبًا؛ لأن التكليف واجب، وهو لا يتم إلا باللطف، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فقيل: هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه، والله تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات، فوجب أن يكون الله قادرًا علىٰ إيجاد هذا التقريب، فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط، فيكون الوسط عبثًا، وأما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والإجلال، فهو واجب علىٰ الله تعالىٰ جزاء عن التكاليف والطاعات، فقيل: تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافأة؟ وأما العقاب علىٰ الكبائر قبل التوبة، فهو واجب علىٰ الله تعالىٰ عند معتزلة بغداد، فقيل: العقاب حقه، وليس في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر، فله عفوه،

بل يحسن عفوه كما في الشاهد، وأما الأصلح فواجب علىٰ الله تعالىٰ أن يفعل الأصلح لعباده عند معتزلة بغداد، فقيل: الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتىٰ لا يكون معذبًا في الدارين، وأما القبيح فواجب علىٰ الله تعالىٰ أن لا يفعل القبيح عقلًا؛ لأن الله تعالىٰ عالم بقبح القبيح مستغن عنه، فوجب أن لا يفعل قياسًا علىٰ الشاهد، وقد عرفت فساد ذلك، فإنه لا قبيح بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ.

قال: (**الخامسة: أن أفعاله لا تتعلل بالأغراض؛ لوجوهٍ:**

الأول: أنه لو فعل لغرضٍ لكان ناقصًا لذاته مستكملًا بغيره، وهو محال، لا يُقال: غرضه تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه، لم يصلح أن يكون غرضًا داعيًا إلىٰ الفعل، وإلا لزم الاستكمال.

الثاني: أن تحصيل الأغراض ابتداء مقدور الله تعالىٰ، فجعلها غايات عبث، وهو ينافي الغرض.

الثالث: الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وُجد قبله، لزم أن يكون الحادث حينئذٍ، وأن لا يكون الغرض غرض هذا الحادث، وإن وُجد معه عاد الكلام في اختصاصه به، ولزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة علىٰ أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد؛ لأن ما لا غرض فيه عبث وهو علىٰ الحكيم محال، وأُجيب: بأن العبث إن كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوىٰ، وإن كان غيره فلا بد من تصويره أولًا وتقريره ثانيًا).

أقول: المسألة الخامسة أن أفعال الله تعالىٰ لا تعلل بالأغراض، خلافًا للمعتزلة ولأكثر الفقهاء، والغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل.

واحتج المصنف علىٰ أن أفعاله تعالىٰ لا تعلل بالأغراض بوجوهٍ:

الأول: أنه لو فعل لغرض لكان ناقصًا لذاته مستكملًا بغيره، واللازم محال، بيان الملازمة أن كل من يفعل لغرضٍ كان مستكملًا بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، لا يقال: غرضه تحصيل مصلحة العبد، فلا يلزم أن يكون مستكملًا بغيره؛ لأنا نقول: تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه تعالىٰ، لم يصلح أن يكون غرضًا داعيًا إلىٰ الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح، وإن لم يستويا بالنسبة إليه بل يكون تحصيل المصلحة أولىٰ بالنسبة إليه، لزم الاستكمال بما هو أولىٰ بالنسبة إليه.

الثاني: أن تحصيل الأغراض ابتداء مقدور الله تعالىٰ لأن كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالىٰ قادرًا علىٰ إيجاده ابتداءً فتوسيط الأفعال وجعلها غايات يكون عبثًا، والعبث محال؛ لقوله تعالىٰ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾، لا يقال: لا يمكن تحصيل ما غرض إلا بذلك الوسط؛ لأنَّا نقول: الذي يصح أن يكون غرضًا ليس إلا إيصال اللذة إلىٰ العبد وهو مقدور الله تعالىٰ من غير توسط شيء.

الثالث: الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وجد قبل وقت الحادثة المعينة، لزم أن تكون الحادثة المعينة أيضًا حينئذ أي قبل ذلك الوقت لامتناع تأخر الشيء عن غرضه، ولزم أن لا يكون الغرض غرضًا؛ لامتناع أن يكون غرض الشيء قبله، وإن وجد الغرض

من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين، فإن لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض، وإن كان لغرض فإن وجد الغرض الثاني قبله، لزم أن يكون الغرض الأول أيضًا قبله، وأن لا يكون الغرض غرضًا، وإن وُجد الغرض الثاني في ذلك الوقت، عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض، واتفقت المعتزلة علىٰ أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد؛ لأن الفعل الذي لا غرض فيه عبث، والعبث علىٰ الحكيم محال.

وأُجيب بأن: المُراد بالعبث إن كان هو الخالي عن الغرض، فهو عين الدعوىٰ، فيكون استدلالًا بالشيء علىٰ نفسه، وإن كان المُراد بالعبث غير الخالي عن الغرض، فلا بد من تصويره أولًا، ثم تقريره ثانيًا.

اعلم أن المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلىٰ ذلك الفعل وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، والفقهاء يقولون: الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع؛ لينزجر الناس عن القتل، فهذا هو الغرض منه.

ثم المجتهدون يفرعون علىٰ ما ورد من الشارع من المنع والإذن فيما لم يصرِّح الشارع حكمه فيه علىٰ وجهٍ يوافق الغرض، ومن الناس من يقول الغرض سوق الأشياء الناقصة إلىٰ كمالاتها، فإن من الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق، كما أن الجسم لا يُمكن أن ينتقل من مكانٍ إلىٰ آخر إلا بتحريكه، وهو الغرض من تحريكه، فبعض الأغراض

من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله، والممتنع ليس بمقدورٍ عليه.

وأهل السُنة يقولون: إنه تعالىٰ فعالٌ لما يريد، ليس من شأن فعله أن يتصف بالقبح، وكثيرٌ من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم، وكثيرٌ من المتحركين يحركهم إلىٰ غير غايات حركاتهم، ولا يُسأل عما يفعل بلم وكيف.

قال: (**السادسة: قالت المعتزلة: الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم، فإن التفضل بدونه قبيح.**

قلنا: مبناه علىٰ القول بالحسن والقبح في أفعاله، ومع ذلك فالتفضل إنما يقبح ممن يتصور له النفع والضر.

واحتج منكرو التكليف بأن العبد مجبورٌ لما مرَّ فيقبح تكليفه، ولأنه لو عري عن الغرض كان عبثًا فيقبح، وإن كان لغرضٍ فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه عنه، ولا لغيره، فإنه تعالىٰ قادرٌ علىٰ تحصيله ابتداء فيقبح التكليف.

وأُجيب: بأن حاصل التكليف إيذان من الحق للخلق بنزول الثواب، وحلول العقاب علىٰ أهل الجنة والنار، وفرقان بين السعداء والأشقياء، وحكمه لا تطلب لميته، ولا تسأل علته يعترض ولا يعترض عليه، ويسأل ولا يُسأل عنه، كما قال الله تعالىٰ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾).

أقول: المسألة السادسة. قالت المعتزلة: الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم، فإن التفضل بالتعظيم قبيح.

قلنا: مبناه علىٰ القول بالحسن والقبح في أفعاله تعالىٰ، والوجوب علىٰ الله تعالىٰ، وهذه أمور باطلة عندنا، ومع ذلك أي مع تسليم هذه الأمور، فلا نسلم أن التفضل بالتعظيم قبيح مطلقًا، بل إنما يكون التفضل بالتعظيم قبيحًا ممن يتصور له النفع والضر، ولئن سلم أن التفضل بالتعظيم قبيح مطلقًا، فاستحقاق التعظيم لا يتوقف علىٰ التكليف بالأفعال الشاقة، فإن التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أن التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة أعظم.

واحتج المنكرون للتكليف بأن العبد مجبر في أفعاله؛ لما مرَّ من أن الكل بخلقه تعالىٰ وإرادته، فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره، ولأن التكليف بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض كان عبثًا، فيقبح من الحكيم، وإن كان لغرض فيستحيل أن يكون ذلك الغرض له تعالىٰ؛ لتعاليه عن أن يكون الغرض له، ويستحيل أن يكون ذلك الغرض لغيره تعالىٰ، فإن الله تعالىٰ قادرٌ علىٰ تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف؛ لأنه حينئذٍ يكون توسيط التكليف عبثًا.

وأُجيب عنهما: بأنه مبني علىٰ طلب اللمية، وهو باطل؛ لأنه لا يجب أن يكون كل شيء معللًا، وإلا لكانت عليه تلك العلة معللة بعلةٍ أخرىٰ ولزم التسلسل، بل لا بد من الانتهاء إلىٰ ما لا يكون معللًا البتة، وأولىٰ الأمور بذلك أفعال الله تعالىٰ وأحكامه، وحاصل التكليف إعلام الحق الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب علىٰ أصحاب الجنان وأصحاب النيران، وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات والأشقياء الذين لهم دركات، وحكمه تعالىٰ لا تسأل علته، وله أن يعترض علىٰ

غيره، وليس لغيره أن يعترض عليه، يسأل ولا يُسأل عنه كما قال الله تعالىٰ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾.

قال: (**الكتاب الثالث: في النبوة، وما يتعلق بها، وفيه ثلاثة أبواب:**

الأول: في النبوة وفيه مباحث:

الأول: في احتياج الإنسان إلىٰ النبي. لما لم يكن الإنسان، بحيث يستقل بأمر نفسه، وكان أمر معاشه لا يتم إلا بمشاركة آخر من أبناء جنسه ومعاوضة ومعاونة، ويجري بينهما فيما يعن لهما بما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع، احتاج إلىٰ عدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بآياتٍ ظاهرةٍ ومعجزاتٍ باهرةٍ تدعو إلىٰ طاعته، وتحث علىٰ إجابته، وتصدقه في مقالته يوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهو النبي عليه السلام).

أقول: لما فرغ من الكتاب الثاني في الإلهيات، شرع في الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها، وذكر فيه ثلاثة أبواب:

الباب الأول: في النبوة.

الباب الثاني: في الحشر والجزاء.

الباب الثالث: في الإمامة.

الباب الأول في النبوة، وذكر فيه ستة مباحث:

الأول: في احتياج الإنسان إلىٰ النبي.

الثاني: في إمكان المعجزات.

الثالث: في نبوة نبينا عليه السلام.

الرابع: في عصمة الأنبياء عليهم السلام.

الخامس: في تفضيل الأنبياء علىٰ الملائكة.

السادس: في الكرامات.

المبحث الأول في احتياج الإنسان إلىٰ النبي: النبي فعيل إما من النبوة، وهي ما ارتفع من الأرض، وحينئذٍ يكون معناه الذي شرف علىٰ سائر الخلق، فأصله بغير الهمزة وهو فعيل بمعنىٰ مفعول، والجمع أنبياء، وإما من النبإ الذي هو الخبر تقول: نبأ وأنبأ ونبأ، أي أخبر، فالنبي من أنبأ عن الله سبحانه وتعالى، وهو فعيل بمعنىٰ فاعل قال سيبويه: ليس أحد من العرب إلا ويقول: تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة، غير أنهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية والخابية، إلا أهل مكة، فإنهم يهمزون هذه الأحرف، ولا يهمزون في غير هذه الأحرف، ويخالفون العرب في ذلك في أنهم لا يهمزون في غير هذه الأحرف، وجمع النبي نبآء، قال الشاعر:

يـا خـاتـم الـنـبـآء إنـك مـرسـلٌ بالخير كل هدىٰ السبيل هداكا

ويُجمع أيضًا علىٰ أنبياء؛ لأن الهمزة لما أبدل، وألزم الإبدال جمع، جمع ما أصل لامه حرف العلة كعيد وأعياد ونبأت نبأ من أرض إلىٰ أرض، إذا أخرجت من أرض إلىٰ أرض أخرىٰ، وهذا المعنىٰ أراد الأعرابي بقوله: يا نبيء الله. أي الخارج من مكة إلىٰ المدينة، فأنكر عليه الهمزة، وقيل: النبي هو الطريق، ومنه يُقال للرسل عن الله تعالىٰ أنبياء لكونهم طرق الهداية إليه، هذا بحسب اللغة، وأما في الشريعة فذهب الحكماء إلىٰ أن النبي من كان مختصًا بخواص ثلاث:

الأولىٰ: أن يكون مطلعًا علىٰ الغيب لصفاء جوهر نفسه، وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم.

الثانية: كونه بحيث يطيعه الهيولي العنصرية القابلة للصور المفارقة إلىٰ بدل.

الثالثة: أن يشاهد الملائكة علىٰ صور متخيلة، ويسمع كلام الله بالوحي، وقد أورد علىٰ هذا بأنهم إن أرادوا بالاطلاع الاطلاع علىٰ جميع الغائبات، فهو ليس بشرطٍ في كون الشخص نبيًّا بالاتفاق، وإن أرادوا به الاطلاع علىٰ بعضها، فلا يكون ذلك خاصة للنبي إذ ما من أحدٍ إلا ويجوز أن يطلع علىٰ بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلُّم، وأيضًا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع، فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدر، فما جاز لبعض جاز أن يكون لبعضٍ آخر، فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي، وأيضًا ما جعلوه خاصة ثانية لا تكون مختصة بالنبي، فإنهم معترفون أيضًا بأن مادة العناصر مطيعة لغير الأنبياء، وأيضًا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة؛ لأنهم منكرون للملائكة، ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية، وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الإيرادات نظر، أما الأول؛ فلأنهم أرادوا بالاطلاع الاطلاع علىٰ بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم من غير عارض، ولا شك أن مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي، وأما قولهم: النفوس البشرية متحدة بالنوع، فيجوز أن يثبت لكل ما يثبت لبعض، فممنوع إذ يجوز أن يكون التفاوت راجعًا إلىٰ استعداداتٍ مختلفة بحسب أمزجة مختلفة، وكذا الخاصة الثانية والثالثة، ولئن سلم أن كل واحدة من هذه الخواص الثلاث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة إضافية، والمجموع خاصة مطلقة

للنبي فلا يرد الاعتراض، وذهب الأشاعرة إلىٰ أن النبوة موهبة من الله تعالىٰ ونعمة منه علىٰ عبده، وهو قول الله تعالىٰ لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك، وبعثناك، وبلغ عنا. وأما بيان احتياج الإنسان إلىٰ النبي ﷺ علىٰ طريقة حكماء الإسلام فبأن يقول: إن الله تعالىٰ خلق الإنسان بحيث لا يستقل وحده بأمر معاشه؛ لأنه يحتاج إلىٰ غذاءٍ ولباسٍ ومسكنٍ وسلاحٍ كلها صناعية، ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما تحتاج إليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبيعيًّا، والشخص الواحد لا يُمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور وترتيبها لا في مدة لا يُمكن عادة أن يعيش تلك المدة، وإن أمكن فهو عسير جدًّا، فكان أمر معاشه لا يتم بل لا يتيسر إلا بمشاركة آخر من بني جنسه ومعاوضة ومعاونة تجريان بينهما فيما يعن لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع، بحيث يزرع هذا لذاك ويخبر ذاك لهذا ويخيط واحد للآخر، والآخر يتخذ الإبرة له، وعلىٰ هذا قياس سائر الأمور، فيتم أمر معاش كل من بنىٰ نوعه باجتماع ومعاوضة ومعاونة فإذا الإنسان محتاج بطبعه في معاشه إلىٰ اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعاونة والمعاضدة؛ ولذلك قيل: الإنسان مدني بطبعه، فإن التمدُّن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع، واجتماع الناس علىٰ المعاوضة والمعاونة والمعاضدة لا يتم ولا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل؛ لأن كل واحد يشتهي ما هو محتاج إليه، ويغضب علىٰ مزاحمه وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه، فإن الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لواحدٍ يستدعي فواتها عن غيره؛ فلهذا يؤدي إلىٰ المزاحمة والإنسان إذا ازدحم علىٰ ما يشتهيه غضب علىٰ المزاحم، فيدعو شهوته وغضبه إلىٰ الجور والظلم علىٰ الغير؛ ليستبد بذلك المشتهي، فيقع من ذلك الهرج والتنازع، ويختل أمر

الاجتماع، وهذا الاختلال لا يندفع إلا إذا اتفقوا علىٰ معاملة وعدل، فاحتاج إلىٰ العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر، فلا بد من قانونٍ كلي هو شرع يحفظه، والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع علىٰ الوجه الذي ينبغي، فإذًا لا بد من شارع، ثم إنهم لما تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج والمرج، فينبغي أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة؛ لينقاد الباقون له في قبول الشرع، وذلك الاستحقاق إنما يتحقق بأن يختص بآياتٍ ظاهرةٍ ومعجزاتٍ باهرةٍ تدل علىٰ أنه من عند ربهم وتحث علىٰ إجابته وتصدقه في مقالته، ثم إن الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الأمور التي بحسب النوع إذا استولىٰ عليهم الشوق إلىٰ ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، فيقدمون علىٰ مخالفة الشرع، وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف علىٰ الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك أتم من الانتظام بدونه، فوجب أن يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الإله العليم بما يبدونه أو يخفونه من أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم، القدير علىٰ مجازاتهم ومكافأتهم، الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم ممن يستحق الانتقام، فيوعد الشارع المسيء بالعقاب، ويعد المطيع بالثواب، فوجب أن تكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم، ولا يشغلهم بشيءٍ من معرفة الله تعالىٰ فوق معرفته أنه واحد حق ليس كمثله شيء، ولا يكلفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مُشار إليه في مكانٍ ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله، ولا شيئًا من هذا الجنس، فإنه يعظم عليهم الشغل، ويشوش الدين، ويوقعهم فيما لا مخلص عنه، ومثل هذه المعرفة قلما تكون يقينيًّا، فلا يكون ثابتًا فينبغي أن يكون معها سبب حافظ للمعرفة، وهو التذكار الجامع للتكرار، وما اشتمل عليهما إنما

يكون عبادة مذكرة للمعبود ومتكررة في أوقات متتالية كالصلاة، وما يجري مجراها، فإذًا ينبغي أن يكون الشارع داعيًا إلىٰ التصديق بوجود إله واحد خالق عليم قدير، وإلىٰ الإيمان بشارع مرسل إليهم من عنده تعالىٰ صادق، وإلىٰ الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب أخرويين، وإلىٰ القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله وإلىٰ الانقياد إلىٰ الشرع الذي يحتاج إليه الناس في معاملاتهم؛ حتىٰ يستمر بذلك الدعوة إلىٰ العدل المقيم لنظام حال النوع، واستعمال الشرع نافع في أمورٍ ثلاثةٍ:

الأول: رياضة القوىٰ النفسانية يمنعها عن متابعة الشهوة وعن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب، المانعة عن توجه النفس الناطقة إلىٰ جناب القدس.

الثاني: إدامة النظر في الأمور العالية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية ليلاحظ الملكوت.

الثالث: تذكر إنذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء، المستلزم لإقامة العدل مع زيادة الأجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة، ثم زيد للعارفين من مستعملها النفع الذي خصوا به فيما هم يولون وجوههم شطره، فانظر إلىٰ الحكمة، ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابًا يبهرك عجائبه، ثم أقم واستقم.

قال: **(الثاني في إمكان المعجزات المعجزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل متحد به علىٰ وفق دعواه بعد ادعاء النبوة لا قبلها مثل أن يمسك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس إلىٰ عالم القدس واستتباعه القوىٰ البدنية، فوقفت عن أفعالها، فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره، فاستغنىٰ عن البدن، كما أن المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية**

عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة، لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك، وإليه الإشارة في قوله ﷺ: «لست كأحدكم؛ أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»، وأن يخبر عن الغيب بأن يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فتتصل نفسه بقوتها ونقائها عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام، فتنتقش بما فيها من الصور الجزئية الواقعة في عالمنا، فإنها أسباب وعلل لوجوداتها مدركة لذواتها، ولما يتوقف عليها فينتقل منها إلىٰ القوة المستحيلة، ومنها إلىٰ الحس المشترك، فيرىٰ كالمشاهد المحسوس وهو الوحي، وربما تعلق ويشتد الاتصال فيسمع كلامًا منظومًا من مشاهد يخاطبه، ويشبه أن يكون نزول الكتب بهذا الوجه أو يفعل ما لا تفيء به منه أمثاله، مثل أن الماء من جريانه وتفجره عن خلال أصابعه وبنانه، وذلك بأن يسلط الله علىٰ مادة الكائنات فتتصرف يمنع نفسه فيها كما يتصرف في أجزاء بدنه، سيما فيما يناسب مزاجه الخاص، ويشاركه في طبيعته، فيفعل فيه ما يشاء هذا علىٰ رأي الحكماء، وأما علىٰ رأينا فالله ﷻ قادرٌ أن يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة، وإرسال الملك إليه، وإنزال الكتب عليه).

أقول: المبحث الثاني في بيان إمكان المعجزات المعجزة أمر خارق للعادة من تركٍ أو فعلٍ مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، وإنما ذكر أحد الأمرين؛ لأن المعجزة كما تكون إتيانًا بغير المعتاد قد تكون منعًا عن المعتاد، وإنما قال: خارق للعادة؛ ليتميز به المدعي عن غيره، وإنما قلنا: مقرون بالتحدي؛ لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضىٰ حجة لنفسه، ولتتميز عن الإرهاص والكرامات.

قال صاحب «الصحاح»: «تحديت فلانًا إذا باريته في فعلٍ، ونازعته في الغلبة»، والإرهاص إحداث ما هو خارق للعادة يدل علىٰ بعثة نبي قبل بعثته، وكأنه تأسيس لقاعدة نبوة، والرِّهص بالكسر العرف الأسفل من الحائط، يُقال: رهصت الحائط بما يقيمه، وإنما قال: مع عدم المعارضة؛ ليتميز عن السِّحر، والشعوذة، مثال المنع عن المعتاد: مثل أن يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة، وهذا مُمكن، وبيانه مسبوق بذكر مقدمة، وهي أن كل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه، فقد يهبط من الهيئات السابقة إلىٰ النفس هيئات إلىٰ قوىٰ بدنية، كما يصعد من الهيئات السابقة إلىٰ القوىٰ البدنية هيئات تنال ذات النفس، فإن كثيرًا ما يبتدئ فيعرض في النفس هيئة ما عقلية، فينقل العلاقة من تلك الهيئة أثرًا إلىٰ القوىٰ البدنية، ثم إلىٰ الأعضاء، انظر: أنك إذ استشعرت جانب الله تعالىٰ، وفكَّرت في جبروته كيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك! وإذا أحسست بشيءٍ من أعضائك شيئًا، أو تخيلت، أو اشتهيت، أو غضبت ألقت العلاقة التي هي بين النفس، وبين هذه الفروع هيئة في النفس حتىٰ يعقل بالتكرار إذعانًا، بل عادةً، وخلقًا يتمكنان من النفس تمكُّن الملكات، فإذا راضت النفس المطمئنة قوىٰ البدن انجذبت خلق النفس في مهماتها التي تنزعج إليها، احتاجت النفس إلىٰ هذه القوىٰ، أو لم تحتج، فإذا اشتد جذب النفس هذه القوىٰ اشتد انجذاب هذه القوىٰ، فإذا اشتد اشتغال هذه القوىٰ عن الجهة المولىٰ عنها فالإمساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس إلىٰ عالم القدس، واستتباعها القوىٰ البدنية فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلىٰ قوىٰ النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره، فاستغنىٰ عن البدل، كما أن المريض لما اشتغلت

قواه الطبيعية عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة، انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل، فلم يطلب الغذاء، فربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة، بل في عُشر مدته هلك، وهو مع ذلك محفوظ الحياة، وإلىٰ ذلك وقعت الإشارة بقوله ﷺ: «لست كأحدكم؛ أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني».

واعلم أنه لم يقع التحلل في حال انجذاب النفس إلىٰ جناب القدس إلا أقل مما يقع في حالة المرض، وكيف لا والمرض الحاد لا يعرىٰ عن التحليل لأجل الحرارة، وإن لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة، ومع ذلك ففي المريض ما هو مضاد مسقط للقوة، ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور، فللمتوجه إلىٰ جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة، وزيادة أمرين: فقدان سواء المزاج الحار المحلل، وفقدان المرض المضاد للقوة، وللمتوجه إلىٰ جناب القدس معنىٰ ثالث، وهو السكون البدني من حال حركات البدن، وذلك نعم المعين، فالمتوجه إلىٰ جناب القدس أولىٰ بانحفاظ قوته، مثال الإتيان بغير المعتاد: أن يخبر عن الغيب بأن يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم، فإن الإنسان قد يطلع علىٰ الغيب حالة النوم فاطلاعه في حال اليقظة أيضًا ممكن، فإن المانع من الاطلاع علىٰ الغيب حال اليقظة مانع يُمكن أن يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات، أما اطلاعه علىٰ الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس، أما التجربة، فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع علىٰ الغيب في حال المنام للناظر نفسه، والتسامع، وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر يشهدان به، وليس أحد من

الناس إلا وقد جرَّب ذلك من نفسه تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيُّل والتذكُّر.

وأما القياس، فلأن الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشًا علىٰ وجهٍ كليٍ، وفي النفوس الفلكية نقشًا علىٰ الوجه الكلي باعتبار ذاتها؛ لأن النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها، بل لها مع الأفلاك علاقة كما لنفوسنا مع أبداننا، ونقشًا علىٰ الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الأفلاك، والحاصل أن للجزئيات في العالم العقلي نقشًا علىٰ هيئة كلية، وفي العالم النفساني نقشين أحدهما علىٰ هيئة كلية، والآخر علىٰ هيئة جزئية شاعرة بالوقت، والأول بالذات، والثاني بالآلة، وللنفس البشرية أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد، وزوال الحائل فلا يستنكر أن ينقش في النفس الإنسانية بعض الغيب من عالمه، والقوىٰ النفسانية متنازعة، فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة، وبالعكس، وإذا تجرَّد الباطن بعمله شغل النفس عن الحس الظاهر، فيكاد لا يرىٰ ولا يسمع، وإذا تجرَّد الحس الظاهر بعمله شغل النفس عن العمل الباطن، وإذا انجذب الحس الباطن إلىٰ الحس الظاهر أمال ذلك الانجذاب العقل إلىٰ الحس الظاهر، فانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر العقل فيها كثيرًا إلىٰ آلته، وعرض أيضًا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر، واستعمالها الفكر فيما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس إلىٰ جهة الحركة القوية، فتجلىٰ عن أفعالها التي لها بالاستبداد أي التعقُّل، وإذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها ضعفت الحواس الظاهرة أيضًا، ولم يتأدَّ عنها إلىٰ النفس ما يعتد به.

والحس المشترك هو لوح النقش الذي إذا تمكَّن النفس منه صار في حكم المشاهد، وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر، ويغيب صورة الناقش في الحس المشترك، فيبقىٰ في حكم المشاهد دون المتوهم، كانتقاش القطر النازل خطًا مستقيمًا، والنقطة الجوالة محيط دائرة، فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج، أو بقائها مع بقاء المحسوس الخارج، أو ثباتها بعد زوال المحسوس، أو وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل المحسوس.

ومما يدل علىٰ انتقاش الصورة الخيالية في الحس المشترك من السبب الداخلي أن المبرسمين من المرضىٰ والممرورين أي الذين غلبت المرة السوداء علىٰ مزاجهم الأصلي، فقد يشاهدون صورًا محسوسةً ظاهرةً حاضرةً، ولا نسبةَ لها إلىٰ محسوسٍ خارجٍ، فيكون انتقاشها إذن من سببٍ باطنٍ، وهو القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال، أو من سبب مؤثر في سببٍ باطنٍ، وهو النفس التي يتأدَّىٰ التصور منها بواسطة المخيلة القابلة لتأثيرها إلىٰ الحس المشترك، فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور الجائلة في معدن التخيُّل والتوهُّم، أي الصورة التي يتعلَّق بها أفعال هاتين القوتين، فإن المتخيلة إذا أخذت في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلَّق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك، كما كانت الصور أيضًا تنتقش في معدن التخيُّل والتوهُّم من لوح الحس المشترك، وهذا قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة، والصوارف عن الانتقاش في الحس المشترك شاغلان: حسي خارج يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من المسبب

الباطني، كان الحس الخارج يسلب الحس المشترك بزاعن المتخيلة، ويغصبه غصبًا، وعقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيُّل عن الاعتمال، أي العمل مع اضطراب متصرفًا فيه بما يعنيه من الأمور المعقولة، أو الموهومة، فتشتغل المتخيلة بالإذعان له عن التسلُّط علىٰ الحس المشترك، فلا تتمكَّن المتخيلة من النقش في الحس المشترك؛ لأن حركتها ضعيفة؛ لأنها تابعة لا متبوعة، وإذا سكن أحد الشاغلين الحسي الخارج، أو العقلي الباطن، أو الوهمي الباطن، وبقي شاغل واحد، فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع المتخيلة إلىٰ فعلها، فتسلطت علىٰ الحس المشترك، فلوحت الصور في الحس المشترك مشاهدة، والنوم شاغل للحس الظاهر شغلًا ظاهرًا.

وقد تشتغل النفس في النوم بما تنجذب إلىٰ جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخرىٰ لوجهين:

أحدهما: أن النفس لو لم تنجذب عن الطبيعة، بل أخذت في شأنها لشابعتها الطبيعة، فاشتغلت عن تدبير الغذاء، فاختل أمر البدن، لكن النفس مجبولة علىٰ تدبير البدن، فتنجذب طبعًا نحو الطبيعة.

والثاني: أن النوم بالمرض أشبه منه بالصحة؛ لأن النوم حال يعرض للإنسان بسبب احتياجه إلىٰ تدبير البدن بإعداد الغذاء، أو إصلاح أمور الأعضاء، والنفس تكون في المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن، فلا نفرغ لفعلها الخاص إلا بعد عود الصحة، فإذن الشاغلان في النوم ساكنان، وإذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان، ووجدت الحس المشترك معطلًا، فلوحت فيه النقوش

المتخيلة مشاهدة، فيرىٰ في المنام أحوالًا في حكم المشاهدة، وإذا استولىٰ علىٰ الأعضاء الرئيسة مرضٌ انجذبت النفس كل الانجذاب إلىٰ جهة المرض، وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها، فضعف أحد الضابطين، فلا يبعد أن يكون الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك؛ لفتور أحد الضابطين، فكلما كانت النفس أقوىٰ قوةً كان انفعالها عن المجاذبات أقل، وكان ضبطها للجانبين أشد، وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس، وكذلك كلما كانت النفس أقوىٰ قوةً كان اشتغالها بالشواغل أقل، وكانت تفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر، فإن كانت شديدة القوىٰ كان هذا المعنىٰ فيها قويًا، ثم إذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة، وتصرفها في مناسباتها وإقبالها علىٰ ما يقربها إليه أقوىٰ، وإذا قلَّت الشواغل الحسية، وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلىٰ جناب القدس، فانتقش فيه نقش من الغيب علىٰ وجه كلي، ويتأدَّىٰ أثره إلىٰ عالم التخيل، وانتقش في الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي، وهذا في حال النوم، أو في حال مرضٍ ما يشغل الحس، ويوهن التخيُّل، فإن التخيُّل قد يوهنه المرض، وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل، وإذ وهن التخيل يشرع إلىٰ سكونٍ ما، وفراغٍ ما، فتنجذب النفس إلىٰ الجانب الأعلىٰ بسهولةٍ، فإن ورد علىٰ النفس نقش انزعج التخيل إلىٰ ذلك النقش، وتلقاه أيضًا، وذلك لأمرين: إما لمتنبه عن هذا الوارد بأن يكون أمرًا غريبًا، وحركة التخيل بعد استراحته ووهنه، فإن التخيل سريع إلىٰ مثل هذا التنبيه، وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعًا، فإن التخيل من معاون النفس عند إقبال هذه السوانح، فإذا قبل التخيل

ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس المشترك، وإذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة، فربما نزل الأثر إلىٰ الذكر، فوقف هناك؛ كقوله ﷺ: «إن روح القدس نفث في روعي (كذا وكذا)»، وربما استولي الأثر، فأشرق في الخيال إشراقًا واضحةً، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلىٰ جهةٍ، فرسم ما انتقش فيه منه، لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة، مثل ما قد يفعله التوهم في المرضىٰ والممرورين، وهذا أولىٰ؛ لأنه ربما يفعل مثل هذا الفعل في المرضىٰ والممرورين توهمهم الفاسد، وتخيلهم المنحرف الضعيف، ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية، فههنا أولىٰ وأحرىٰ بالوجود من ذاك، وهذا الارتسام مختلف بالشدة والضعف، فمنه ما يكون بمشاهدة وجه، أو حجاب فقط، ومنه ما يكون باستماع صوتٍ، ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة، أو استماع كلام محصل النظم من مشاهد يخاطبه، ويُشبه أن يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه، ومنه ما يكون في أجلِّ أحوال الرتبة، وهو ما يعبَّر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم، واستماع كلامه من غير واسطةٍ.

واعلم أن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية، أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء إلىٰ شبهه، أو إلىٰ ضده، وبالجملة سريعة التنقل إلىٰ ما لها تعلق ما به، وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة، وإن لم نعلمها نحن بأعيانها، والمتخيلة يزعجها كل سانح إلىٰ هذا الانتقال إلىٰ أن يضبط، وهذا الضبط إما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح، فإنه إذا اشتد قوة النفس، وقفت التخيل علىٰ ما تريده، وتمنعه

علىٰ أن يتجاوزه إلىٰ غيره، وإما لشدة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتىٰ يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثيل، فإنه صارف للتخيل عن الالتفات يمينًا وشمالًا، وعن الذهاب قدامًا ووراءً كما يفعل أيضًا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقىٰ أثرها في الذهن مدةً، والسبب في ذلك أن القوىٰ الجسمانية إذا اشتدت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة، فإن الأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفًا فلا يحرِّك الخيال والذكر، ولا يبقىٰ له أثر فيهما، وقد يكون أقوىٰ من ذلك، فيحرِّك الخيال، إلا أن الخيال يمعن في الانتقال، وتخلىٰ عن الصريح فلا يضبط الذكر، وإنما يضبط انتقالات التخيُّل، ومحاكياته، وقد يكون قويًا جدًا، وتكون النفس قد تلقفته ثابتة شديدة القلب، فترتسم الصورة في الخيال ارتسامًا جليًا، فتكون النفس بها معينة، فيرتسم في الذكر ارتسامًا قويًا، ولا يتشوش بالانتقالات، وليس إنما يعرض لك هذه المراتب في هذه الآثار فقط، بل في جميع ما يباشره في أفكارك، وأنت يقظان، فربما انضبط فكرك في ذكرك، وربما انتقلت عنه إلىٰ أشياءٍ متخيلةٍ تنسيك مهامك، فتحتاج إلىٰ أن تحلل بالفكر، وتصير عن السانح المضبوط إلىٰ السانح الذي يليه منتقلًا عنه، وكذلك إلىٰ آخر، وربما اقتنص ما أضله من مهمه الأول، وربما انقطع عنه، وإنما يقتنصه بضربٍ من التحليل والتأويل، فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطًا في الذكر في حال يقظةٍ، أو نومٍ ضبطًا مستقرًا، كان إلهامًا، أو وحيًا خالصًا، أو حلمًا لا يحتاج إلىٰ تأويلٍ، أو تعبيرٍ، وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته، وتواليه، احتاج إلىٰ أحدهما -وذلك بحسب الأشخاص والأوقات والعادات- الوحي إلىٰ تأويل، والحلم إلىٰ تعبير.

ومن الأمور الخارقة للعادة أن يفعل الإنسان ما لا تفي به قوة أمثاله، مثل أن يمنع الماء عن جريانه، أو ينفجر عن خلال أصابعه وبنانه، وذلك بأن يسلِّطه الله تعالىٰ علىٰ مادة الكائنات، فتتصرف النفس فيها كما تتصرف في أجزاء بدنه، وذلك بأن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن، بل جوهر مجرد عن المادة قائمة بذاتها، تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف، فليس يبعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه إلىٰ سائر الأجسام، فتكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم، وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها، كذلك تؤثر أيضًا في أجسام العالم بأن يحدث عنها في تلك الأجسام كيفيات هي مبادئ تلك الأفعال، سيما ما يناسب مزاجه الخاص، ويشاركه في طبيعته، فيفعل فيه ما يشاء، هذا علىٰ رأي الحكماء.

وأما علىٰ رأينا، فالله تعالىٰ قادرٌ علىٰ كل الممكنات يختص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة، وإرسال الملك إليه، وإنزال الكتب عليه.

قال: (**الثالث في نبوة نبينا محمد ﷺ، والذي يدل عليها أنه** عليه السلام **ادَّعىٰ النبوة بالإجماع، وأظهر المعجزة؛ لأنه أتىٰ بالقرآن، وتحدَّىٰ به، ولم يعارض، وأخبر عن المغيبات؛ كقوله تعالىٰ:** ﴿وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾**، وقوله تعالىٰ:** ﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٖ﴾**، وقوله تعالىٰ:** ﴿سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ﴾**، وقوله تعالىٰ:** ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ﴾ **الآية، وقوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، وقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، ولعمار «تقتلك الفئة الباغية»، وقُتل يوم صفين،**

ولعباس حين أعجز نفسه عن الفداء: «أين المال الذي وضعت بمكة عند أم الفضل، وليس معكما أحد، وقلت: إن أصبت فلعبد الله كذا، وللفضل كذا؟»، وإخباره عن موت النجاشي، وما يحدث من الفتن والعلامات كنائية بغداد، ونار بصيرا، وما كان من أقاصيص الأولين، وبلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بغتة بلا تعلُّم وممارسة، ونقل عنه معجزات أُخر كانشقاق القمر، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المسمومة، إلىٰ غير ذلك مما ذُكر في كتاب «دلائل النبوة»، وإن لم يتواتر كل واحدٍ منها، فالمشترك بينها متواتر، فيكون نبيًّا؛ لأن الرجل إذا قام في محفلٍ عظيمٍ، وقال: إني رسول هذا الملك إليكم، فطالبوه بالحُجة، فقال: أيها الملك إن كنت صادقًا في دعواي فخالف عادتك، وقم من مقامك، ففعل، عُلم بالضرورة صدقه، وأيضًا فجميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق، والإعراض عن الدنيا مدة عُمره، والسخاء في الغاية، والشجاعة إلىٰ حدٍ لم يفر قط من أحد، وإن عظم الرعب مثل يوم أُحد، والفصاحة التي أبكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء، والإصرار علىٰ الدعوىٰ مع ما يرىٰ من المتاعب والمشاق، والترفُّع عن الأغنياء، والتواضع مع الفقراء لا يكون إلا للأنبياء).

أقول: المبحث الثالث في نبوة نبينا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافًا لليهود والنصارىٰ والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه:

الأول: أنه عليه السلام ادَّعىٰ النبوة، وأظهر المعجزة، وكل مَنْ كان كذلك كان نبيًا، وإنما قلنا أنه ادَّعىٰ النبوة للتواتر، وإنما قلنا أنه أظهر المعجزة؛ لثلاثة أوجه:

أحدها: أنه أتىٰ بالقرآن، والقرآن معجز.

أما أنه أتىٰ بالقرآن ولم يأت به غيره، فبالتواتر، وأما أن القرآن معجز، فلأنه تحدَّىٰ به، ولم يعارض، فإنه تحدَّىٰ لمعارضته بلغاء العرب وفصحاءهم، قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ﴾، وامتنعوا من معارضته مع توفر دواعيهم علىٰ معارضته إظهارًا لفصاحتهم وبلاغتهم، وإلزامًا له ﷺ، وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل علىٰ أنهم عجزوا عن المعارضة، وذلك يدل علىٰ أن القرآن معجز.

وثانيها: أنه أخبر عن المغيبات، والإخبار عن المغيبات معجز، أما أنه -عليه الصلاة والسلام- أخبر عن المغيبات فلقوله تعالىٰ: ﴿الم ۝١ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝٢ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾، وكان قد وقع مطابقًا لما أخبر، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾، والمخاطب هو النبي ﷺ، وأراد بـ﴿مَعَادٍ﴾ مكة، فإن معاد الرجل بلدته؛ لأنه يطوف في البلاد، ثم يعود إليها، وقوله تعالىٰ: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾، وقد وقع ذلك؛ لأن المُراد بـ﴿قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ عند بعض بني حنيفة، وقد دعا أبو بكر رضي الله عنه المخلَّفين من الأعراب إلىٰ بني حنيفة ليقاتلوهم، أو يُسلموا، وعند بعضهم أهل فارس، وقد دعا عمر رضي الله عنه المخلَّفين من الأعراب إلىٰ أهل فارس ليقاتلوهم، أو يُسلموا، وقوله تعالىٰ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ أي ليورثنهم أرض الكفار من العرب والعجم ﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ أي بني إسرائيل لما هلك الجبابرة بمصر، وأورثهم أرضهم

وديارهم وأموالهم، وقد وقع مطابقًا لما أخبر، والمُراد من الذين آمنوا الصحابة؛ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿مِنكُمْ﴾، وبدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًاۚ﴾، وهم كانوا خائفين في صدر الإسلام، وقد أنجز الله، وعده لهم، وقوله عليه السلام: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**»، وكان مدة خلافة الأئمة الراشدين أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والحسن رضي الله عنهم ثلاثين سنة، وقوله ﷺ: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر**» رضي الله عنهما، وقوله عليه السلام لعمار بن ياسر رضي الله عنه: «**تقتلك الفئة الباغية**»، وقد قتل يوم صفين، الفئةُ الباغية يعني معاوية ومن معه، وقوله عليه السلام لعباس رضي الله عنه حين أُسر في أسارىٰ بدر، وطلب النبي -عليه الصلاة والسلام- فداء نفسه، وابن أخيه عقيل بن أبي طالب، وعجز العباس نفسه عن الفداء: «أين المال الذي وضعت بمكة عند أم الفضل، وليس معكما أحد، وقلت: إن أصبت فلعبد الله كذا، وللفضل كذا» فقال العباس: ما علم أحد غيري، والذي بعثك بالحق إنك رسول الله، وأسلم هو وعقيل، وكإخباره -عليه الصلاة والسلام- عن موت النجاشي روىٰ أبو هريرة رضي الله عنه أنه -عليه الصلاة والسلام- نعىٰ الناس بموت النجاشي يوم مات، وقال لأصحابه: «صلُّوا علىٰ أخيكم النجاشي»، وخرج بهم إلىٰ المصلَّىٰ فكبَّر بهم أربع تكبيرات، ثم بان بعد الإخبار أنه مات في ذلك اليوم، وإخباره -عليه الصلاة والسلام- عمَّا يحدث من الفتن والعلامات أي أشراط الساعة؛ كنائية بغداد: روي أبو بكر أن النبي -عليه الصلاة والسلام- قال: «ينزل ناس من أُمتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يُقال له: دجلة، يكون عليه جسر يكثر أهلها، وتكون من أمصار المسلمين، فإذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه، صغار الأعين، حتىٰ ينزلوا علىٰ شط النهر، فتفرق أهلها ثلاث فِرق: فرقة يأخذون أذناب البقر والبرية، وهلكوا،

وفرقة يأخذون لأنفسهم، وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم، ويقاتلونهم، وهلم شهداء»، وكان كما أخبر، فإن المُراد بذلك المصر هو بغداد، وقد أغاره بنو قنطوراء يعني الترك، وقد تفرَّق أهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فِرق كما ذكره النبي ﷺ وكإخباره -عليه الصلاة والسلام- عن نار بصرىٰ، وهي مدينة بالشام، فإن النبي -عليه الصلاة والسلام- قال: «لا تقوم الساعة حتىٰ تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرىٰ»، وكان كما أخبر، فإنه نُقل عن الثقات أن نارًا خرجت من أرض الحجاز سنة أربع وخمسين وستمائة، وقد أضاءت هضباتها بحيث رؤيت من بصرىٰ هذه الأخبار عن المغيبات في الأمور المستقبلة.

وأما الإخبار عن المغيبات في الأمور الماضية، فما كان من أقاصيص الأولين من غير مطالعة كتب، ولا رجوع إلىٰ أهل التواريخ؛ بحيث لم يتمكَّن أحد من التخطئة.

وثالثها: بلوغه -عليه الصلاة والسلام- هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تعالىٰ وصفاته وأسمائه وأحكامه، بل جميع العلوم العقلية والنقلية، ومن الحكمية العملية كعلم الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن بغتةً من غير تعلُّم وممارسة، فإنه -عليه الصلاة والسلام- ما كان من قبيلة أهل العلم، وكان من بلدة لم يكن فيها أحد من أهل العلم، وما سافر سفرًا إلىٰ بلد أهل العلم، فإنه سافر مرتين إلىٰ الشام مدة يسيرةً، علم كل أحد من أعدائه أنه لم يتفق له فيهما مخالطة مع أهل العلم، وهذا من أجلِّ الأمور الخارقة للعادة.

ونُقل عنه معجزات أُخر كانشقاق القمر؛ روىٰ أنس رضي الله عنه أن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يُريهم آية، فأراهم القمر شقين حتىٰ رأوا الجبل بينهما.

وتسليم الحجر عليه، روىٰ جابر بن سمرة رضي الله عنه أنه -عليه الصلاة والسلام- قال: «**إني لأعرف حجرًا بمكة كان يُسلِّم عليَّ قبل أن أُبعث**».

وكنبوع الماء من بين أصابعه، قال جابر: عطش الناس يوم حديبية، ورسول الله ﷺ بين يديه ركوة، فتوضأ منها، ثم أقبل الناس نحوه، قالوا: ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب إلا ما في الركوة، فوضع رسول الله ﷺ يده في الركوة، فجعل الماء يفور من بين أصابعه كماء العيون، فشربنا، وتوضأنا منه، قيل لجابر: كم كنتم؟ قال: لو كنا مائة ألف لكفانا، لكن كنا خمس عشرة مائة.

وكحنين الخشب؛ قال جابر رضي الله عنه: كان النبي -عليه الصلاة والسلام- إذا خطب استند إلىٰ جذع نخلة من سواري المسجد، فلما صُنع له المنبر فاستوىٰ -عليه الصلاة والسلام- عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتىٰ كادت أن تنشق؛ فنزل النبي -عليه الصلاة والسلام- فأخذها، وضمها إليه، فجعلت تأن أنين الصبي الذي يسكت حتىٰ استقرت.

وكشكاية الناقة من كثرة العمل، وقلة العلف؛ قال يعلي بن مرة الثقفي: ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله ﷺ: بينما نحن نسير معه إذ مررنا ببعيرٍ يُسْنَىٰ عليه، فلما رآه البعير جرجر فوضع جراره، فوقف النبي -عليه الصلاة والسلام- فقال: «**أين صاحب هذا البعير؟**» فجاءه، فقال له: «**بعنيه**» فقال: بل نهبه لك يا رسول الله، فقال: «**لا، ما لأهل**

بيت ما لهم معيشة غيره»، فقال: أما إذا ذكرت هذا من أمره، فإنه شكىٰ كثرة العمل، وقلة العلف؛ فأحسنوا إليه»، جرجرَ البعيرُ: أي صوَّتَ، وجران البعير مُقدَّم عنقه.

وكشهادة الشاة المسمومة؛ روىٰ جابر أن يهودية من أهل خيبر سمَّت شاة مصليَّةً، ثم أهدتها إلىٰ رسول الله ﷺ فأخذ رسول الله ﷺ الذراع فأكل منها، وأكل رهط من أصحابه معه، فقال رسول الله ﷺ: «**ارفعوا أيديكم**»، وأرسل إلىٰ اليهودية فدعاها، فقال: «**سممت هذه الشاة؟**» فقالت: مَنْ أخبرك؟ قال: «**أخبرتني هذه في يدي**» يعني الذراع. قالت: نعم؛ قلت: إن كان نبيًّا فلن تضره، وإن كان غير نبي استرحنا منه، فعفا عنها رسول الله ﷺ ولم يعاقبها.

إلىٰ غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب «دلائل النبوة»، وإن لم يتواتر كل واحد منها، فالقدر المشترك بينها متواتر؛ لأن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر، والقدر المشترك متحقق في رواية المجموع، فيكون متواترًا، وإنما قلنا: إن كل من ادَّعىٰ النبوة، وأظهر المعجزة يكون نبيًا؛ لأن الرجل إذا قام في محفلٍ عظيمٍ، وقال: إني رسول الله هذا الملك إليكم، فطالبوه بالحُجة، فقال الرجل: يا أيها الملك، إن كنت صادقًا في دعواي فخالف عادتك، وقم من مقامك، ففعل الملك -أي قام الملك من مقامه-، علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل في دعواه، فكذا ههنا.

الثاني: من الوجوه الدَّالة علىٰ نبوته جميع سيرته، وصفاته المتواترة كملازمة الصدق، فإنه لم يكذب قط فيما يتعلَّق بالدنيا، ولا فيما يتعلَّق

بالدِّين، ولهذا لم يتمكَّن أعداؤه من نسبة الكذب إليه في شيءٍ من الأشياء.

وكالإعراض عن متاع الدنيا مدة عُمره مع القدرة عليه، شاهده عرض قريش المال، والرياسة، ونكاح من يرغب فيها؛ ليترك دعواه عليه، وإعراضه عنه.

وكسخاوته -عليه الصلاة والسلام- في الغاية، حتىٰ عاتبه الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾، وكشجاعته إلىٰ حد لم يفر قط من أحد، وإن عظم الرعب؛ مثل يوم أُحد، ويوم حنين، ولهذا إذا اشتد البأس اتقىٰ به الناس، وكالفصاحة التي أبكمت مصاقع الخطباء، وأفحمت العرب العرباء، وخطيبٌ مصقِعٌ أي بليغ، وكالاجتراء علىٰ الدعوىٰ مع ما يرىٰ من المتاعب والمشاق؛ قال ﷺ: «ما أوذي نبي مثل ما أوذيت»، فصبر عليه من غير فتور في العزم كما صبر أولو العزم، وكالترفع علىٰ الأغنياء، والتواضع مع الفقراء؛ لا يكون إلا للأنبياء، فإن كل واحد، وإن فرضنا أنه لا يدل علىٰ النبوة، لكن مجموعها مما يعلم قطعًا أنه لا يحصل إلا للنبي، وهذه طريقة اختارها الجاحظ، وارتضاها الغزالي في كتاب «المنقذ».

الثالث: من الوجوه الدَّالة إخبار الأنبياء المتقِّدمين في كتبهم عن نبوته -عليه الصلاة والسلام-، فهذه مجامع أدلة نبوته -عليه الصلاة والسلام-، والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وكتب دلائل النبوة.

قال: (**وقالت البراهمة: كل ما حسنه العقل فمقبول، وما قبحه فمردود، وما يتوقف فيه، فمستحسن عند الحاجة إليه، مستقبح عند الاستغناء عنه؛ فإذن في العقل مندوحة عن النبي ﷺ!!**

قلنا: لبعثة الرسل فوائد لا تُحصىٰ، منها أن يقرر الحُجة، ويميط الشُبهة، ويرشد إلىٰ ما يتوقف العقل فيه؛ كبعث الأموات، وأحوال الجنة والنار، ومنها: أن يبين حسن ما يتوقف العقل فيه، ويفصل ما حسَّنه إجمالًا.

ومنها: أن يعين وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المتكررة لاستحفاظ التذكُّر وغيرها، ومنها: أن يشرع قواعد العدل المقيم لحياة النوع، ويعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لأمر المعاش.

ومنها: أن يعلم منافع الأدوية ومضارها، وخصائص الكواكب وأحوالها التي لا يحصل العلم بها إلا بتجربة متطاولة لا تفي بها الأعمار، وأيضًا فالعقول متفاوتة، والكامل نادر، فلابد من معلم يعلِّمهم، ويرشدهم علىٰ وجه يناسب عقولهم).

أقول: «قالت البراهمة: كل ما حسَّنه العقل» أي كل ما علم حسنه بالعقل «فهو مقبول» سواء ورد به الرسول، أو لم يرد؛ لما تقرر في العقل أن كل ما ينتفع به الإنسان، وكان خاليًا عن إمارة الضرر كان الانتفاع به حسنًا، «وما قبحه العقل» أي علم قبحه بالعقل، فمردود، سواء ورد به الرسول، أو لم يرد، «وما يتوقف العقل فيه» أي لم يعلم العقل حسنه وقبحه، فمستحسن عند الحاجة إلىٰ الانتفاع به، مستقبح عند الاستغناء عنه؛ لما تقرر في العقول أن ما يحتاج الإنسان إليه، ولم يظهر قبحه حسن، فإنما يستغنىٰ الإنسان عنه، ولم يظهر حسنه قبيح؛ لأنه إقدام علىٰ ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلًا، «فإذًا في العقل مندوحة عن النبي -عليه الصلاة والسلام-» يُقال: ولي في هذا الأمر مندوحة، ومنتدح أي

سعة، ويُقال: إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب، والجواب عنه: أنه مبني علىٰ الحُسن والقبح العقليين، وقد سبق بطلانه.

ثم ذكر المصنف فوائد البعثة علىٰ التفصيل، فقال: «لبعثة الرسل فوائد لا تُحصىٰ، منها: أن يقرر الحُجة بأن نؤكد فيما دل عليه العقل بالاستقلال؛ لينقطع عُذر المكلف من كل الوجوه، وإليه أشار بقوله تعالىٰ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾، ﴿وَلَوۡ أَنَّآ أَهۡلَكۡنَٰهُم بِعَذَابٖ مِّن قَبۡلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبۡلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخۡزَىٰ﴾، فتبيَّن أنه تعالىٰ بعث الرسول لقطع الحُجة، وفي تلك الحُجة وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يقولوا: إن الله تعالىٰ إن خلقنا لنعبده، فقد كان يجب أن يُبيِّن لنا العبادة التي يريدها منَّا أنها ما هي، وكم هي، وكيف هي، وإن وجب أصل الطاعة في العقل، لكن كيفيتها غير معلومة لنا، فبعث الله الرسل لقطع هذا العُذر، فإنهم إذا بيَّنوا الشرائع مفصلة زالت أعذارهم.

وثانيها: أن يقولوا: أنك ركبتنا تركيب سهو وغفلة، وسلَّطت علينا الهوىٰ والشهوات، فهلا أمددتنا بإلهنا بمن إذا سهونا نبَّهنا، وإذا مال بنا الهوىٰ منعنا، ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك إغراء لنا علىٰ تلك القبائح.

وثالثها: أن يقولوا: هب أنا بعقولنا عملنا حسن الإيمان، وقبح الكفر، ولكن لم نعلم بعقولنا أن من فعل القبيح عُذِّب خالدًا مخلدًا، لاسيما ونعلم أن لنا في الفعل القبيح لذة، وليس لك فيه مضرة، ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحًا استحق الثواب، لاسيما وكنا قد علمنا أنه

لا منفعة لك في شيءٍ، فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحُسن والقُبح داعيًا، ولا وازعًا، أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار، ومن، فوائد البعثة أن يميط أي يزيل الشُّبهة التي يصعب علىٰ العقل دفعها.

ومنها: أن يرشد إلىٰ ما توقف العقل فيه، ولا يدل عليه بالاستقلال؛ كبعث الأموات، وأحوال الجنة والنار، وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقفة علىٰ السمع.

ومنها: أن يُبيِّن حُسن ما توقف العقل فيه، ولم يستقل بمعرفة حُسنه وقُبحه؛ كالنظر إلىٰ وجه العجوز الشوهاء، وإلىٰ وجه الأَمة الحسناء، فإن العقل متوقف في حُسنه وقُبحه.

ومنها: أن يفصل ما حسَّنه العقل إجمالًا بأن يُبيِّن ماهية العبادة، وكميتها، وكيفيتها.

ومنها: أن يُبيِّن وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود، والمكررة لاستحفاظ التذكُّر في الأوقات المتتالية كالصلاة، وغيرها.

ومنها: أن يشرِّع قواعد العدل المقيم بحياة النوع، فإن الإنسان مدني بالطبع، مظنة للتنازع المفضي إلىٰ التقاتل، فلابد من عدل مقيم بحياة النوع يحفظه شرعٌ؛ كما ذُكر في بيان الاحتياج إلىٰ النبي ﷺ علىٰ طريقة الحكماء.

ومنها: أن يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لأمر المعاش، قال الله تعالىٰ في داود عليه السلام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾، وقال الله تعالىٰ لنوحٍ عليه السلام: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، ولا شك أن الحاجة إلىٰ الغزل والنسج والخياطة والبناء، وما يجري مجراها، أشد من الحاجة إلىٰ

الدرع، وتوقيفها إلىٰ استخراجهم ضرر عظيم، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

ومنها أن يعلم منافع الأدوية التي خلقها الله تعالىٰ في الأرض لنا، فإن التجربة لا تفي بمعرفتها إلا بعد تطاول الأزمنة، ومع ذلك فيه خطر عظيم علىٰ الأكثر.

وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعبٍ، ولا خطرٍ، وكذلك يعلم خواص الكواكب، فإن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك، ولا يُمكن الوقوف عليها بالتجربة؛ لأن التجربة يعتبر فيها التكرار والأعمار البشرية، كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة.

وأيضًا العقول متفاوتة، والكامل نادر، والأسرار الإلهية غزيرة جدًا، فلابد من مُعلِّم يعلمهم، ويرشدهم، فلابد من بعثة الأنبياء، وإنزال الكتب عليهم إيصالًا لكل مستعد إلىٰ منتهىٰ كماله المُمكن له بحسب شخصه علىٰ وجه يناسب عقولهم.

قال: **(قالت اليهود: لا يخلو إما أن يكون في شرع موسىٰ عليه السلام أنه سينسخ، أو لا يكون، فإن كان لزم أن يتواتر ويشتهر كأصل دينه، فإن لم يكن، فإن كان ما يدل علىٰ دوامه امتنع نسخه، وإن لم يكن لم يتكرر شرعه، فلم يثبت غير مرة. قلنا: كان فيه ما يُشعر بنسخه، ولم يتواتر إذ لا يتوافر الدواعي إلىٰ نقل أصله، أو كان فيه ما يدل علىٰ الدوام ظاهرًا لا قطعًا، فلا يمنع النسخ)**.

أقول: «قالت اليهود: لو كان محمد [عليه الصلاة والسلام] نبيًا، لكان كل ما أخبر به صدقًا، واللازم باطل، فإنه أخبر أن شريعة موسىٰ عليه السلام منسوخة، وهذا الخبر ليس بصدقٍ، وذلك لأنه تعالىٰ لما

شرَّع شريعة موسىٰ، فلا يخلو إما أن يكون قد بيَّن فيها أنها باقية إلىٰ الوقت الفلاني نقلًا وستنسخ، أو لا يكون قد بيَّن فيها أنها استنسخ، فإن كان قد بيَّن فيها أنها ستنسخ لزم أن يتواتر ويشتهر كأصل دينه، وذلك لأنه كان هذا من الأمور العظيمة التي يتوفر الدواعي علىٰ نقلها، فوجب أن ينقل متواترًا، والنقل المتواتر لا يجوز الإطباق علىٰ إخفائه، وكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسىٰ عليه السلام عند مبعث عيسىٰ، وانتهاء شرع عيسىٰ عند مبعث محمد -عليه الصلاة والسلام- معلومًا للناس بالضرورة، وأن يكون المُنكر له منكرًا للمتواترات، وأن يكون ذلك من أقوىٰ الدلائل بعيسىٰ، ومحمد -صلوات الله عليهما- من الله علىٰ دعواهما، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم، وإن لم يكن قد بيَّن أنها ستنسخ، فإن كان قد بيَّن في شرع موسىٰ ما يدل علىٰ دوامه، وأنها باقية إلىٰ يوم القيامة امتنع نسخه؛ لأنه تعالىٰ لما بيَّن أن شرع موسىٰ ثابت أبدًا، فلو لم يبق ثابتًا كان ذلك كذبًا، والكذب علىٰ الله تعالىٰ مُحال، ولأنه لو جاز أن ينص الله تعالىٰ علىٰ التأبيد مع أن التأبيد لا يحصل ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيده، وهذا أيضًا باطل بالاتفاق، ولأنه لو جاز أن يخبر الله تعالىٰ عن شرع موسىٰ عليه السلام أنه ثابت أبدًا، ثم إنه لا يبقىٰ أبدًا، فلم لا يجوز أن ينص الله تعالىٰ علىٰ أن شرع محمد عليه السلام ثابت أبدًا مع أنه لا يكون ثابتًا أبدًا، فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم، وإن لم يكن فيها ما يدل علىٰ دوام شرع موسىٰ عليه السلام، بل بيَّن في شرع موسىٰ أنه ثابت، ولم يُبيِّن الدوام ولا التوقيت، لم يتكرر شرع موسىٰ عليه السلام، ولم يثبت إلا مرةً واحدةً؛ لما ثبت في أصول الفقه أن الأمر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت، لا يقتضي الوجوب إلا مرةً واحدةً، ولكن معلوم أن شرع موسىٰ لم يكن كذلك، فإن التكاليف كانت

متوجهة بشرع موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ علىٰ الناس إلىٰ زمان عيسىٰ بالاتفاق، ومتىٰ ظهر فساد القسم الأول والثالث، تعيَّن صحة الثاني، ويلزم امتناع النسخ.

أجاب المصنف بأن الله تعالىٰ قد بيَّن في شرع موسىٰ ما يشعر بنسخه بيانًا إجماليًا، ولم يُبيِّن مقدار الوقت، ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي علىٰ نقله كما تتوفر الدواعي علىٰ نقل أصل دينه، فإن توفر الدواعي علىٰ نقل الأصل أتم من توفرها علىٰ نقل كيفيته، أو كان قد بيَّن في شرع موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ما يدل علىٰ دوامه ظاهرًا لا قطعًا، ولا امتنع في نسخ ما دلَّ الدليل علىٰ دوامه ظاهرًا.

قال: (**الرابع: في عصمة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.**

الجمهور علىٰ عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي، والفضيلية من الخوارج جوَّزوا عليهم المعاصي، واعتقدوا أن كل معصية كفر، والآخرون جوَّزوا الكفر عليهم تقيةً، بل أوجبوه لأن إلقاء النفس في التهلكة حرام، ومنع بأنه لو جاز ذلك لكان أولىٰ الأوقات به وقت إظهار الدعوة، فيؤدي إلىٰ إخفاء الدين بالكلية، والحشوية جوَّزوا الإقدام علىٰ الكبائر، وقوم منعوا عن تعمدها، وجوَّزوا تعمد الصغائر، وأصحابنا منعوا الكبائر مطلقًا، وجوَّزوا الصغائر سهوًا لنا أنه لو صدر عنهم كفر وذنب لوجب اتباعهم فيه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾**، ولكانوا معذبين بأشد العذاب كما أوعد نساءه؛ كقوله تعالىٰ:** ﴿يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾**، وزاد في حدود الأحرار، وكانوا من حزب الشيطان؛ لأنهم يفعلون ما أراده، ولم تُقبل شهادتهم، واستوجبوا الذم والإيذاء، وقد قال الله تعالىٰ:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ﴾،

وانعزلوا عن النبوة؛ لأن المذنب ظالم، والظالم لا يناول عهد النبوة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ لا يُقال العهد عهد الإمامة؛ لأنه وإن سلم، فعهد النبوة بذلك أولىٰ.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ ونحوها، فمحمول علىٰ ترك الأولىٰ، وأما واقعة آدم، فإنها كانت قبل نبوته؛ إذ لم يكن له حينئذٍ أُمة، ولقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾، وأما قول إبراهيم ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾، فعلىٰ سبيل الفرض، وقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾، فعلىٰ سبيل الاستهزاء، أو إسناد الفعل إلىٰ السبب؛ لأن تعظيم الكفار للصنم الأكبر حمله علىٰ ذلك، ونظره في النجوم كان للاستدلال والتعرُّف علىٰ صنعه تعالىٰ، وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ إما إخبار عن سقم حالي، أو عن متوقع استقبالي، فلا كذب، وإما إخفاء يوسف حريته، فلإشعاره بالقتل، وأما همه، فجبلي اختياري، وجعله سقايته في رحل أخيه كان بمواطأته، وما صدر من إخوته لم يكن حال نبوتهم إن سلم أنهم أنبياء، وأما قصة داود عليه السلام، فلم يثبت علىٰ ما ذُكر، والآية تحتمل غيره، وأما قبل الوحي، فالأكثرون منعوا الكفر، وإنشاء الكذب، والإصرار عليه؛ لئلا تزول عنه الثقة بالكلية، وجوَّزوا علىٰ الندور كقصة إخوة يوسف، والروافض أوجبوا العصمة مطلقًا).

أقول: المبحث الرابع في عصمة الأنبياء. اتفق الجمهور علىٰ عصمة الأنبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي، والفضيلية من الخوارج جوَّزوا علىٰ الأنبياء المعاصي، واعتقدوا أن كل معصية كفر، فجوَّزوا علىٰ الأنبياء الكفر، ومن الناس مَنْ لم يجوِّز الكفر علىٰ الأنبياء، لكنه

جوَّز إظهار الكفر تقية، بل أوجبوه لأن إظهار الإسلام إذا كان مفضيًا إلىٰ القتل كان إلقاء للنفس في التهلكة، وإلقاء النفس في التهلكة حرام؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾، وإذا كان إظهار الإسلام حرامًا كان إظهار الكفر واجبًا، ومنع بأنه لو جاز إظهار الكفر تقية لكان أولىٰ الأوقات به وقت ظهور الدعوة؛ لأن الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له، وكان لا يجوز إظهار الدعوة لأحد من الأنبياء، فيؤدي إلىٰ إخفاء الدين بالكلية، والحشوية لم يجوِّزوا الكفر، ولا إظهاره، وجوَّزوا الإقدام علىٰ الكبائر، وقوم منعوا أن تتعمد الأنبياء الكبيرة، وجوَّزوا تعمُّد الصغائر، وأصحابنا منعوا الكبائر مطلقًا سواء كان عمدًا، أو سهوًا، وجوَّزوا الصغائر سهوًا لا عمدًا، لنا أنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لوجب علىٰ الأُمة اتباعهم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾، فيفضي إلىٰ الجمع بين الوجوب والحُرمة، وأنه لو صدر عن الأنبياء كفر أو ذنب، لكانوا معذبين بأشد العذاب بيان الملازمة أن درجات الأنبياء عليهم السلام في غاية الشرف، وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش، فكان عذابه أشد؛ كما أوعد نساء النبي ﷺ بقوله تعالىٰ: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾، وزاد في حدود الأحرار، فحد العبد نصف حد الحُر، وأنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب، لكانوا من حزب الشيطان؛ لأنهم حينئذٍ يفعلون ما أراده الشيطان، واللازم باطل، فإن من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالىٰ: ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾، وباطل بالإجماع أن يكون الأنبياء من حزب الشيطان، وأنه لو صدر من الأنبياء كفرًا، وذنب لم تُقبل شهادتهم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾، واللازم بالمحل، وإلا لكان أدنىٰ حالًا من العدول، وهو باطل بالاتفاق، وأنه لو صدر منهم كفر أو ذنب

لاستوجبوا الذم والإيذاء؛ لأن الكفر أو الذنب منكر، وإنكار المنكر واجب، وإنكار النبي يوجب ذمه وإيذاءه، وإيذاء النبي حرام بقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾، وأنه لو صدر منهم كفر أو ذنب لانعزلوا عن النبوة؛ لأن المذنب ظالم، والظالم لا ينال عهد النبوة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ لا يُقال: أراد بالعهد عهد الأمانة لا النبوة، يدل علىٰ ذلك صدر الآية؛ حيث خاطب إبراهيم بقوله تعالىٰ: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ لأنا نقول: عهد الإمامة في الآية هو عهد النبوة؛ لأن الله تعالىٰ جعل إبراهيم نبيًا، فأراد بقوله ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ جاعلك للناس نبيًا، ولئن سلم أنه تعالىٰ أراد بالإمامة غير النبوة، فعهد النبوة أولىٰ بذلك أي بأن لا ينال الظالمين.

وأما القائلون بجواز صدور الذنب عن الأنبياء بوجهٍ، فقد عارضوا الدلائل الدَّالة علىٰ عدم صدور الذنب عن الأنبياء بوجوهٍ منها قوله تعالىٰ لنبيه ﷺ: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، فإن الآيتين تدلان علىٰ صدور الذنب من النبي ﷺ أما الآية الأولىٰ، فلأن العفو دال علىٰ تحقق الذنب، وأما الآية الثانية، فلأن المغفرة بعد تقدُّم الذنب صريح في صدور الذنب.

أجاب المصنِّف -رحمه الله تعالىٰ- بأن نحو هذا محمول علىٰ ترك الأولىٰ؛ جمعًا بين الدليلين، لا يُقال: لو كان ترك الأولىٰ موجبًا للعفو والغفران، لكان جميع العبادة الصادرة من النبي ﷺ في محل العفو والمغفرة؛ لأنه لا عبادة إلا وفوقها عبادة، لأنا نقول: لا محذور في أن يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة، ولئن سلم أنه لا يجوز

أن يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة، إنما يكون إذا لزم من ترك الأولىٰ فوات مصلحة، أو حصول مضرة.

ومنها واقعة آدم، فإن قوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾، فإنه يدل صريحًا علىٰ أنه صدر منه المعصية، وآدم نبي بالاتفاق.

أجاب المصنف -رحمه الله تعالىٰ- بأن واقعة آدم قبل نبوته؛ إذ لم يكن لآدم حينئذ أُمة، ولا يوجد النبي إلا إذا كان له أُمة، ولقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ أي جعله نبيًا.

ومنهم مَنْ اعتذر عن قصة آدم بأن قوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾ أراد به وعصىٰ أولاد آدم كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، والذي يؤكد هذا قوله تعالىٰ في قصة آدم وحواء: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَآ﴾، وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء، وإنما أشرك أولادهما.

ومنهم مَنْ قال: كان ذلك بعد الرسالة، فزعم الأصم أنه كان علىٰ سبيل النسيان؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ﴾، واعترض عليه بأن إبليس ذكَّر آدم وقت الوسوسة أمر النهي، فقال ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾، ومع هذا التذكير يمتنع النسيان، وقد أجيب عنه بأنه يجوز أن يكون وقت التذكُّر غير وقت النسيان، وإلا فلا وجه لقوله تعالىٰ: ﴿فَنَسِىَ﴾، وأيضًا عاتبه الله تعالىٰ علىٰ ذلك في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾، وآدم وحواء اعترفا بالذلة، وقالا ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾، فقبل الله تعالىٰ توبتهما، فقال: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾، وكل ذلك ينافي النسيان.

ومنهم مَن سلم أن آدم كان متذكرًا للنهي، لكنه أقدم علىٰ التناول بالتأويل، وهو من وجوهٍ:

أحدها: زعم النظَّام أن آدم فهِمَ من قوله تعالىٰ ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ الشخص، وكان المُراد النوع، وكلمة هذا كما يكون إشارة إلىٰ الشخص قد يكون إشارة إلىٰ النوع؛ كقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به**»، وزعم آخرون أن النهي وإن كان ظاهرًا في التحريم، لكنه ليس نصًا فيه، وصرفه عن الظاهر لدليل غيره عنده، وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلا بالتأويل، أو التوقيف.

ومنها قول إبراهيم: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾، فإنه كفر، وقد صدر عن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو نبي بالاتفاق. أجاب بأن قول إبراهيم ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ علىٰ سبيل الفرض، فإن من أراد إبطال قول يفرضه أولًا، ثم يبطله.

ومنها قول إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾، وهو كذب، والكذب ذنب، وقد صدر من النبي ﷺ ذنب أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: أن إبراهيم قال هذا القول علىٰ سبيل الاستهزاء بالكفار؛ كما لو قلت لصاحبك، وهو أُمِّي، ويعتقد أنه قادرٌ علىٰ الكتابة: أنت كتبت هذا -علىٰ سبيل الاستهزاء-.

وثانيهما: أن إسناد الفعل إلىٰ الكبير إسناد الفعل إلىٰ السبب؛ لأن تعظيم الكفار للصنم حمل إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ علىٰ أن جعله جذاذًا.

ومنها: نظر إبراهيم في النجوم ليعلم حاله من تأثير النجوم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ۝٨٨ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾، والنظر في النجوم من هذا الوجه حرامٌ، وقوله ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ كذب لأنه لم يكن سقيمًا، والكذب

ذنب. أجاب بأن نظر إبراهيم في النجوم ليس لتعرف حاله من تأثير النجوم، بل نظره في النجوم كان للاستدلال، والتعرُّف عن صُنعه تعالىٰ، والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تعالىٰ: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، وبأن قوله ﴿سَقِيمٌ﴾ يجوز أن يكون إخبارًا عن سقم حالي، أو عن سقم متوقع في الاستقبال، فلا كذب.

ومنها إخفاء يوسف حريته عند بيعه، فإنه كتمان للحق، وكتمان الحق ذنب. أجاب عنه: إنما أخفىٰ يوسف حريته لإشعاره بالقتل إن أظهر حريته، وكان قبل نبوته.

ومنها: همُّ يوسف بالزنا؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾، والهم بالزنا ذنب. أجاب بأن همَّ يوسف جبلي لأن ميل الرجل إلىٰ المرأة جبلي ليس بنقصٍ في حق الرجال، بل صفة محمودة غير اختيارية.

ومنها: جعل يوسف سقايته في رحل أخيه ليتهمه بالسرقة، وذلك خيانة، والخيانة ذنب. أجاب بأن ذلك لموافقة أخيه ليقيم عنده، فلا يكون خيانة، فلا يكون ذنبًا.

ومنها: ما صدر من إخوة يوسف من إلقائه في غيابة الجب، وإيذاء أبيهم، وكذبهم بأن الذئب أكل يوسف، وكل هذا ذنب. أجاب بأنا لا نسلم أن إخوة يوسف أنبياء، وإن سلم أنهم أنبياء، فما صدر منهم لم يكن في حال نبوتهم.

ومنها قصة داود، والطمع في امرأة أخيه (أوريا) كما قال الله تعالىٰ علىٰ لسان الملائكة: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلْخِطَابِ﴾، وكل ذلك ذنب أجاب بأن قصة داود عليه السلام لم يثبت صحتها علىٰ ما ذكروه، والآية لا تدل علىٰ ما ذكروه، بل تحتمل

غيره هذا حال عصمة الأنبياء بعد الوحي، وأما قبل الوحي، فالأكثرون منعوا جواز الكفر، وإفشاء الكذب، والإصرار علىٰ الذنب؛ لئلا يزول عن النبي الثقة بالكلية، وجوَّزوا صدور المعصية منه علىٰ سبيل الندور كقصة إخوة يوسف، والروافض أوجبوا عصمة الأنبياء عن الذنب والمعاصي مطلقًا كبيرةً أو صغيرةً عمدًا أو سهوًا قبل البعثة، أو بعدها.

قال: (**تنبيه العصمة ملكة نفسانية تمنع عن الفجور، وتتوقف علىٰ العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات، وتتأكد في الأنبياء بتتابع الوحي علىٰ التذكُّر، والاعتراض علىٰ ما يصدر عنهم سهوًا والعقاب علىٰ ترك الأولىٰ، وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصية في نفسه أو بدنه، ومنع بأنه لو كان كذلك لما استحق المدح علىٰ عصمته، ولامتنعَ تكليفه، وبقوله تعالىٰ:** ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾، ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ﴾).

أقول: لما بيَّن عصمة الأنبياء ذكر تنبيهًا في معنىٰ عصمة الأنبياء، وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور، وتتوقف علىٰ العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات.

اعلم أن الهيئة النفسانية إن لم تكن راسخة سُمِّيت حالًا، وإن كانت راسخة سُميت ملكة، والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي، واجتناب الطاعات إنما تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي أي معايبها، ومناقب الطاعات؛ لأن الهيئة المانعة من الفجور إذا تحققت في النفس، وعلم صاحبها ما يترتب علىٰ المعاصي من المضار، وعلىٰ الطاعات من المنافع، تصير راسخةً؛ لأنه إذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات، يرغب في الطاعات، ويرغب

عن المعاصي، فيطيع ولا يعصي، فتصير هذه الهيئة راسخة، وتتأكد هذه الملكة في الأنبياء بتتابع الوحي علىٰ تذكُّر ذلك العلم، والاعتراض علىٰ ما يصدر عنهم سهوًا، والعتاب علىٰ ترك الأولىٰ، فإنه متىٰ يصدر عنهم شيء سهوًا، أو تركوا ما هو أولىٰ لم يُتركوا مهملًا، بل يُعاتبوا، أو يُنبَّهوا عليه، ويضيق الأمر فيه عليهم بتأكُّد تلك الملكة.

وقيل: العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في نفسه، أو بدنه، ومنع ذلك بالعقل والنقل.

أما العقل، فلأنه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح علىٰ عصمته، ولامتنع تكليفه، وبطل الأمر والنهي، والثواب والعقاب.

وأما النقل، فلقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَاْ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾، فإن الآية الأولىٰ تدل علىٰ أن النبي مثل الأُمة في حق جواز صدور المعصية منه، والآية الثانية تدل علىٰ أن الله تعالىٰ ثبَّته علىٰ عدم الركون إليهم، وإلا لركن إليهم، فيكون الركون إليهم الذي هو ذنب غير ممتنع.

قال: (**الخامس في تفضيل الأنبياء علىٰ الملائكة، ذهب إليه أكثر أصحابنا والشيعة خلافًا للحكماء والمعتزلة والقاضي وأبي عبد الله الحليمي منّا في الملائكة العلوية احتجَّ الأوَّلون بوجوهٍ:**

الأول: أنه تعالىٰ أمر الملائكة بسجود آدم، والحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول.

الثاني: أن آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة؛ لأنه كان يعلم الأسماء دونهم، فكان أفضل لقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

الثالث: أن طاعة البشر؛ أشق لأنها مع الموانع من الشهوة، والغضب، والوسوسة، ولأنها تكليفية مستنبطة بالاجتهاد، وطاعةُ المَلَكِ ذاتيةٌ جبلية منصوص عليها، فتكون أفضل لقوله ﷺ: «أفضل العبادات أحمزها» أي أشقها.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ ترك العمل به فيمن لم يكن نبيًا من الآلَيْنِ، فيبقىٰ معمولًا به في حق الأنبياء.

واحتجَّ الآخرون أيضًا بوجوهٍ:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَۚ﴾.

الثاني: اطراد تقديم ذكرهم علىٰ ذكر الأنبياء.

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ﴾ استدل بعدم استكبارهم علىٰ أن البشر لا ينبغي أن يستكبر، ولا يناسب ذلك مما لم يثبت تفضيلهم.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٞ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ﴾.

الخامس: الملك مُعلِّم النبي والرسول، فيكون أفضل من المُتعلِّم، والمُرسل إليه.

السادس: الملائكة أرواح مُبرَّأة عن الرذائل، والآفات النظرية، والعملية مطلعة علىٰ أسرار الغيب قوية علىٰ الأفعال العجيبة سابقة إلىٰ الخيرات مواظبة علىٰ محاسن الأعمال لقوله تعالىٰ: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ

أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾، **وقوله تعالىٰ**: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾).

أقول: المبحث الخامس في تفضيل الأنبياء علىٰ الملائكة: ذهب إلىٰ تفضيل الأنبياء علىٰ الملائكة أكثر أصحابنا، والشيعة خلافًا للحكماء والمعتزلة والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي عبد الله الحليمي من أصحابنا في الملائكة العلوية، فإنهم ذهبوا إلىٰ أن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء دون الملائكة السفلية.

احتجَّ الأولون علىٰ تفضيل الأنبياء علىٰ الملائكة مُطلقًا بوجوهٍ أربعةٍ:

الأول: أنه تعالىٰ أمر الملائكة بسجود آدم بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾ الآية، ولا شك أن السجود المأمور به سجود خدمة لا سجود عبادة، فلو لم يكن آدم أفضل من الملائكة لما أمرهم الله تعالىٰ بالسجود له؛ لأن الله تعالىٰ حكيمٌ، والحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول.

الثاني: أن آدم أعلم من الملائكة لأنه عليه السلام كان يعلم الأسماء كلها، والملائكة لا يعلمونها؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ (٣١) قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾، فكان آدم أفضل من الملائكة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

الثالث: أن طاعة البشر أشق من طاعة الملك؛ لأن طاعة البشر مع الموانع من الشهوة، والغضب، والوسوسة، والصوارف الداخلة والخارجة، ولأن تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد، وطاعة

الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص عليها لا مستنبطة بالاجتهاد، وإذا كان طاعة البشر أشق تكون أفضل؛ لقوله ﷺ: «أفضل العبادات أحمزها» أي أشقها.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ ترك العمل به فيمن لم يكن نبيًا من الآلين، فبقي معمولًا به في حق الأنبياء، فتكون الأنبياء أفضل العالمين، والملائكة من العالمين، فيكون الأنبياء أفضل من الملائكة.

واحتجَّ الآخرون -أي القائلون بأن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء أيضًا- بوجوهٍ ستة:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾، فهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين علىٰ عيسىٰ ﷺ لأن البلاغة تقتضي الترقي من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ، وفيه نظرٌ، فإن النصارىٰ لما عاينوا ولادة عيسىٰ ﷺ بغير أبٍ اعتقدوا أنه ابن الله، وليس بعبد الله؛ استبعادًا لأن يكون العبد يولد بغير أبٍ، فقال تعالىٰ: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ﴾ بسبب أنه خلقه الله تعالىٰ بغير أبٍ، ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالىٰ بلا واسطة أب وأم، ومعلوم أن الترقي من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ من هذا الوجه لا يلزم أن يكون الأعلىٰ من هذا الوجه أفضل.

الثاني: اطراد تقديم ذكر الملائكة علىٰ ذكر الأنبياء ﷺ يدل علىٰ أن الملائكة أفضل من الأنبياء، وفيه نظرٌ، فإن تقديم الذكر لا يدل علىٰ أفضليتهم؛ لجواز أن يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقديمهم في الوجود.

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالىٰ علىٰ أن البشر ينبغي أن لا يستكبر، ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم، وفيه نظرٌ، فإن غايته أن يكون الملائكة أفضل من البشر الذي يستكبر عن عبادته، ولا يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ أي إلا كراهة أن تكونا ملكين، سياق الآية الأولىٰ يدل علىٰ أن الملك أفضل من النبي، وسياق الآية الثانية يدل علىٰ أن الملك أفضل من آدم وحواء، وفيه نظرٌ، فإن الآية الأولىٰ لا تدل علىٰ أن الملك أفضل، بل تدل علىٰ أن الملك لا يتبع الوحي، والنبي يتبع الوحي؛ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾، وهذا يدل علىٰ أن النبي أفضل، والآية الثانية تدل علىٰ تفضيل الملك علىٰ آدم، وقت مخاطبة إبليس، ولم تدل علىٰ تفضيله عليه بعد الاجتباء.

الخامس: أن الملك مُعلِّم النبي والمُرسل إليه، ولا شك أن المُعلِّم أفضل من المُتعلِّم، والرسول أفضل من المُرسل إليه، كما أن النبي أفضل من الأُمة المُرسل إليهم، وفيه نظرٌ، فإن المُعلِّم أفضل من المُتعلِّم فيما يُعلِّمه لا في غيره، ولا فيما يُعلِّمه دائمًا، بل قبل تعلُّمه، والقياس علىٰ النبي بالنسبة إلىٰ أُمته ليس بصوابٍ لظهور الفرق، فإن السلطان إذا أرسل شخصًا إلىٰ جمعٍ كثيرٍ ليكون حاكمًا عليهم يكون ذلك الشخص أفضل من ذلك الجمع، أما إذا أرسل واحدًا إلىٰ ذلك الشخص الحاكم؛ ليُبلِّغ رسالته لا يلزم أن يكون ذلك الواحد أفضل من ذلك الشخص الحاكم.

السادس: الملائكة أرواحٌ مُبرَّأةٌ عن الرذائل والآفات النظرية والعملية، مُطهَّرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الأخلاق الذميمة، مُطلعة علىٰ أسرار الغيب، قوية علىٰ الأفعال العجيبة من تصريف السحاب والزلازل القوية، سابقة إلىٰ الخيرات، مواظبة علىٰ محاسن الأعمال؛ لقوله تعالىٰ: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾.

قال: (**السادس في الكرامات: أنكرها المعتزلة، لا أبا الحسين، والأستاذ أبو إسحاق منا، لنا قصة آصف ومريم لو ظهرت علىٰ يد غير الأنبياء لالتبس النبي بالمتنبئ، قلنا: لا، بل يتميز النبي بالتحدي، والدعوىٰ، والله أعلم**).

أقول: المبحث السادس في الكرامات: الكرامات جائزة عندنا، وعند أبي الحسين البصري من المعتزلة، وأنكرها سائر المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق منا، لنا أن الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت، فإن الوقوع يقتضي الجواز، واللازم باطل لقصة آصف، فإنه أحضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف؛ لقوله تعالىٰ: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى﴾، وهذا الإحضار من الأمور الخارقة للعادة، وآصف لم يكن نبيًا، وقصة مريم، وحضور الرزق عندها، قال الله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، وقصة أصحاب الكهف، ولبثهم في الكهف ثلثمائة سنين، وازدادوا تسعًا، قال الله تعالىٰ: ﴿إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾

فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا﴾، احتجَّ المُنكرون بأن الخوارق لو ظهرت علىٰ غير الأنبياء لالتبس النبي بالمتنبئ لأن تميُّز الأنبياء عن غيرهم إنما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم؛ إذ الأُمة تشاركهم في الإنسانية، ولوازمها، فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميَّزوا عن غيرهم، فلو جاز أن يظهر الخارق للعادة علىٰ غيرهم لالتبس النبي بالمُتنبي.

قلنا: لا نسلم أنه يلتبس النبي بالمتنبي، بل يتميز النبي بالتحدي، ودعوىٰ النبوة، فإذا أظهر الخارق للعادة مقرونًا بالتحدي، والدعوىٰ علمنا صدقه.

قال: (**الباب الثاني في الحشر، والجزاء، وفيه مباحث:**

الأول: في إعادة المعدوم، وهي جائزة خلافًا للحكماء والكرامية والبصرىٰ من المعتزلة، لنا أنه لو امتنع وجوده بعد عدمه، فإما أن يمتنع لذاته أو لشيءٍ من لوازمه، فيمتنع ابتداء، أو لشيءٍ من عوارضه، فيُمكن عند ارتفاعه، والنظر إلىٰ ذاته من حيث هو احتجوا بوجوهٍ:

الأول: أنه نفي محض، فلا يحكم عليه بإمكان العود.

الثاني: أنه لو أمكن لوقع، ولو وقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده.

الثالث: أنه لو أمكن لأمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه، وإعادته فيه، فيكون مبتدأ معادًا معًا، وهو محال.

والجواب عن الأول: أن قولك: لا يحكم عليه حكم، وهو منقوض بالحكم علىٰ ما لم يوجد بعدُ، وعلىٰ الممتنع، ونفس العدم.

وعن الثاني أن كل مثلين، فهما متميزان بالشخص في الخارج لا محالة، وإن اشتبه علينا، وإلا لم يكونا مثلين، بل هو هو.

وعن الثالث: أن إعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ، فإنه أمر يعرض له باعتبار، وهو كونه غير مسبوق بحدوث ألبتة).

أقول: لما فرغ من الباب الأول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء، وذكر فيه ثمانية مباحث:

الأول: في إعادة المعدوم.

الثاني: في حشر الأجساد.

الثالث: في الجنة والنار.

الرابع: في الثواب والعقاب.

الخامس: في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر.

السادس: في إثبات عذاب القبر.

السابع: في سائر السمعيات.

الثامن: في الأسماء الشرعية.

المبحث الأول في إعادة المعدوم: إعادة المعدوم جائزة عندنا خلافًا للحكماء والكرامية وأبي الحسين البصري من المعتزلة، لنا أن الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه، فإما أن يمتنع وجوده لذات ذلك الشيء، أو لشيء من لوازمه، فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة، وإن امتنع وجوده بعد عدمه لشيءٍ من عوارضه، فيُمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر إلىٰ ذات ذلك الشيء من حيث هو، فإن قيل: الشيء بعد العدم ممتنع الوجود، وذلك

الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود، وهذا الوصف أمر لازم للماهية بعد العدم، وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مُطلقًا، لا يُقال: الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته، أو لغيره، لا يصح لأن الحكم علىٰ الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره، والامتياز يستدعي الثبوت، وهو مناف للعدم؛ لأنا نقول: الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم عليه، فيكون متناقضًا، ورد هذا بأن الحكم علىٰ ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعًا، وممكن من حيث كونه متصور من جهة الامتناع، وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين.

والحق أن يُقال: الحكم علىٰ المعدوم بأنه يُمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن، والمعدوم له ثبوت في الذهن أجيب بأن هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم، فإنه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم، لكن لا نسلم أن الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود، وذلك لأنه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود، وممتنع العدم، كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود واجب العدم، بل هو أقبل للوجود، وإليه أشار بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ﴾.

اللهم إلا إذا أريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم، وقد عرف أن الوجوب بشرط الوجود، والامتناع بشرط العدم، لا ينافي الإمكان بحسب الذات.

واحتجَّ المنكرون بجواز إعادة المعدوم بوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أن المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة، فلا يصح الحكم عليه بإمكان العود؛ لأنه لو صح الحكم عليه بإمكان العود، فالإشارة العقلية بإمكان العواد إن كانت إلىٰ صورته التي في الذهن، فهي ممتنع الوجود في الأعيان، وعلىٰ تقدير وجودها لم تكن معادة؛ لأنها مثال المعدوم الذي فرض أنه معادًلا نفسه، وإن كانت الإشارة العقلية إلىٰ ما يُماثل الصورة التي في الذهن، وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه، فيلزم أن يكون كل ما يُمكن ما يماثله معادًا، فإن الصورة التي في الذهن تماثلها أشياء كثيرة، وإن كانت الإشارة العقلية إلىٰ نفس ذلك المعدوم، ولا هوية له، بل هو نفي محض، فيمتنع الإشارة إليه بإمكان العود، فلا يصح الحكم عليه بإمكان العود، فلا يُمكن عوده، وإلا لكان الحكم بإمكان العود صحيحًا، هذا خلف.

فالحاصل أن القول بإمكان العود يؤدي إلىٰ أن يقول بأن كل مستأنف معاد، أو القول بأن المعدوم حال العدم له هوية ثابتة، وكلاهما باطل، فالقول بإمكان العود باطل.

الثاني: لو أمكن إعادة المعدوم لأمكن أن يوجد مثله بدلًا عنه مبتدأ، في وقت إعادته، فإنه إذا أمكن أن يوجد فرد من أفراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرًا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم، جاز أن يوجد ابتداء بطريق الأولىٰ، فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده، فإن الفارق بينهما لا تكون الماهية، ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها.

الثالث: أنه لو أمكن عود المعدوم، لأمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه، وأمكن إعادته في ذلك الوقت، فيكون مبتدأ من حيث أنه معاد، وهو متناقض.

وأجيب عن الأول بأن قولكم: «لا يصح الحكم عليه بإمكان العود» حكم، فيتناقض تقرير هذا الجواب بقول أبسط؛ أن يقال: قولكم «لا يصح الحكم عليه بإمكان العود» حكم عليه، فلا يخلو إما أن يكون هذا الحكم صحيحًا، أو لا، فإن كان الأول، فقد صحَّ الحكم علىٰ المعدوم، وإذا صحَّ الحكم عليه صح الإشارة إليه، فلا يمتنع الحكم عليه بإمكان الإعادة، وإن لم يكن هذا الحكم صحيحًا يكون نقيضه، وهو قولنا: يصح الحكم عليه بإمكان العود صحيحًا، وهو المطلوب، ورد هذا الجواب بأن هذا الحكم صحيح قوله: وإن كان صحيحًا، فقد صحَّ الحكم علىٰ المعدوم.

قلنا: لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم علىٰ المعدوم، فإن هذا الحكم حكم علىٰ الحكم بصحة العود، لا علىٰ المعدوم، وقد عورض هذا الوجه بأن يُقال المعدوم نفي محض، لا هوية له أصلًا، فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود؛ لأنه لو صحَّ الحكم عليه بامتناع العود، فالإشارة العقلية بامتناع العود إن كانت إلىٰ صورته التي في الذهن، فيلزم عدم وقوعها في الخارج، ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم، وإن كانت إلىٰ ما يماثلها، وهو كثيرٌ، فيلزم امتناع كل مستأنف، وإن كانت إلىٰ نفس ذلك المعدوم، ولا هوية له، فيمتنع الإشارة إليه بامتناع العودة، فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود،

فلا يمتنع العود، وإلا لصح الحكم عليه بامتناع العود، وقد قلنا: إنه ممتنع.

والحاصل أن القول بامتناع العود يؤدي إلىٰ القول بامتناع كل مستأنف، أو القول بأن المعدوم حال العدم له هوية ثابتة، وكلاهما باطل، فالقول بامتناع العود باطل.

أجيب عن هذه المعارضة بأنه لا يمتنع الإشارة إليه بامتناع العود؛ لأن الإشارة بامتناع العود لا تتوقف علىٰ هويته الثابتة، فإن ما لا ثبوت له يجوز أن يُشار إليه بامتناع العود بخلاف الإشارة بإمكان العود إليه، فإن ما لا هوية له يمتنع الإشارة إليه بإمكان العود لأجل عدم هويته الثابتة، فيجوز أن يُشار إليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة، وإمكان العود لا يكون لأجل عدم هويته الثابتة، فلا يجوز أن يُشار إليه بإمكان العود لأجل عدم هويته الثابتة.

والحاصل أن صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار أن صورته حاصلة في الذهن، وامتناع العود باعتبار أنه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل.

وأما صحة الحكم بإمكان العود عليه باعتبار أن صوته في الذهن، وصحة العود باعتبار أنه نفي محض لا هوية له غير متصور، ولا يقبله العقل.

قال المصنف: وهذا الوجه منقوض بالحكم علىٰ ما لم يوجد بعد، كما يحكم علىٰ مَن سيولد بأنه يُمكن أن يوجد، وكذا منقوض بالحكم علىٰ الممتنع بأنه مقابل الممكن، وكذا منقوض بالحكم علىٰ العدم بأنه مقابل للوجود، فإن الحكم علىٰ المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته

في الأعيان، فبطل قولكم: المحكوم عليه يجب أن يكون له ثبوت في الخارج، والتحقيق في الجواب أن يُقال: الإشارة العقلية بإمكان العود إلىٰ ما يُماثل صورته التي في الذهن.

قوله: وما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه.

قلنا: مُسلَّمٌ أنه لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم، ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم، فإن عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم، وحينئذٍ جاز أن يكون ذلك المعدوم، وهو المطلوب؛ فإن كلامنا في جواز العود لا في وجوبه.

وأما قوله: «فيلزم أن يكون كل ما يماثله معادًا».

قلنا: لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم أن يكون كل ما يماثله معادًا، وأُجيب عن الثاني بأن كل مثلين، فهما متمايزان بالشخص في الخارج لا محالة، وإن اشتبه علينا، وإلا أي وإن لم يتميز المثلان بالشخص لم يكونا مثلين، بل هو هو، والتحقيق أنه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله؛ حتىٰ يلزم أن يكون فرق بين المبتدأ والمعاد، ولئن سلم وقوع مثله، فيجوز أن يُفرِّق بينهما ببعض العوارض، وأيضًا: لو كان هذا الدليل صحيحًا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم، فلم يبق بينهما فرق.

وأجيب عن الثالث بأن إعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدأ، فإن كون الشيء مبتدأ يعرض للشيء باعتبار، وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث ألبتة، وهذا الأمر غير متحقق في المعاد؛ إذ المعاد مسبوق بحدوث، وهو حدوثه أولًا، فلا يلزم أن يكون مبتدأ ومعادًا معًا،

بل يكون معادًا، وقيل: العدم كان مبتدأ، ويجوز أن يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادًا باعتبارين.

قال: (**الثاني في حشر الأجساد: أجمع المِلِّيُّون علىٰ أنه تعالىٰ يحيي الأبدان بعد موتها وتفرقها؛ لأنه مُمكن عقلًا، والصادق أخبر عنه، فيكون حقًّا، أما الأول فلأن أجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والألم تتصف بهما قبل، والله تعالىٰ عالم بأجزاء كل شخص علىٰ التفصيل لما سبق، وقادر علىٰ جمعها، وإيجاد الحياة فيها لشمول قدرته علىٰ جميع الممكنات، فثبت أن إحياء الأبدان مُمكن.**

وأما الثاني، فلأنه ثبت بالتواتر أنه ﷺ كان يثبت المعاد البدني، ويقول به، وإليه أشار؛ حيث قال ﷻ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، **قيل: لو أكل إنسان إنسانًا آخر، وصار جزأ منه، فالمأكول إما أن يُعاد في الآكل، أو المأكول منه، وأيًا ما كان، فلا يعود أحدهما بتمامه، وأيضًا فالمقصود من البعث إما الإيلام، أو الإلذاذ، أو دفع الألم، والأول لا يليق بالحكيم، والثاني مُحال؛ لأن كل ما يتخيل لذة في عالمنا، فهو دفع ألم، ويشهد له الاستقراء.**

والثالث: أنه يكفي فيه الإبقاء علىٰ العدم، فيضيع البعث.

والجواب عن الأول بأن المعاد من كل واحد أجزاؤه الأصلية التي هي الإنسان، فإنها هي الباقية من أول عُمره إلىٰ آخره الحاضرة لنفسه، لا الهيكل المُتبدِّل المغفول عنه في أكثر الأحوال، والمأكول فضلة من المتغذي، فلا يُعاد فيه.

وعن الثاني أن فعله لا يستدعي غرضًا، وإن سلم فالمقصود هو الإلذاذ، والاستقراء ممنوع، وإن سلم، فلم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية متشابهة للذائذ الدنيا في الصورة لا في الحقيقة).

أقول: المبحث الثاني في حشر الأجساد اختلف الناس في المعاد، فأطبق المِلِّيُّون علىٰ المعاد البدني بعد اختلافهم في معنىٰ المعاد، فمَنْ ذهب إلىٰ إمكان إعادة المعدوم قال: (**إن الله تعالىٰ يعدم المكلفين، ثم يعيدهم**)، ومَنْ ذهب إلىٰ امتناع إعادة المعدوم قال: (إن الله تعالىٰ يُفرِّق أجزاء أبدانهم الأصلية، ثم يؤلِّف بينها، ويخلق فيها الحياة، وأما الأنبياء عليهم السلام الذين سبقوا علىٰ نبينا محمد ﷺ، فالظاهر من كلام أُممهم أن موسىٰ عليه السلام لم يذكر المعاد البدني، ولا أنزل عليه في التوراة، لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء عليهم السلام الذين جاءوا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام، ولذلك أقر اليهود به، وأما في الإنجيل، فقد ذُكر أن الأخيار يصيرون كالملائكة، ويكون لهم الحياة الأبدية، والسعادة العظيمة، والأظهر أن المذكور فيه المعاد الروحاني، وأما القرآن الكريم، فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني.

أما الروحاني، ففي مثل قوله ﷻ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾.

أما الجسماني، فقد جاء في القرآن العزيز أكثر من أن يُحصىٰ، وأكثره مما لا يقبل التأويل مثل قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾، وقوله تعالىٰ:

﴿فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ ۝٩ وَحُصِّلَ مَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْءَاخِرِينَ ۝٤٩ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ إلىٰ غير ذلك مما لا يُحصىٰ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أجمع المسلمون علىٰ أن الله تعالىٰ يحيي الأبدان بعد موتها وتفرُّقها؛ لأنه ممكن عقلًا، والصادق أخبر عنه، فيكون حقًا.

أما الأول وهو أنه مُمكن عقلًا، فلأن الإمكان إنما يثبت بالنظر إلىٰ القابل والفاعل، أما بالنظر إلىٰ القابل، فلأن أجزاء الميت قابلة للجمع والحياة، وإلا؛ أي ولو لم تكن قابلة للجمع والحياة لم تتصف بالجمع والحياة قبل الموت، واللازم باطل، وأما بالنظر إلىٰ الفاعل، فلأن الله تعالىٰ عالم بأعيان أجزاء كل شخص علىٰ سبيل التفصيل لكونه عالمًا بجميع الجزئيات، وقادرًا علىٰ جميع الأجزاء، وإيجاد الحياة فيها؛ لشمول قدرته كل الممكنات، وإذا كان كذلك يلزم أن يكون إحياء الأبدان ممكنًا.

وأما الثاني وهو أن الصادق أخبر عنه، فلأنه ثبت بالتواتر أن النبي ﷺ أثبت المعاد الجسماني، وفي القرآن العظيم جاء إثبات المعاد

الجسماني أكثر مما يُحصىٰ، وإلىٰ إمكانه ووقوعه، أشار بقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، وقيل: المعاد الجسماني غير مُمكن؛ لأنه لو أكل إنسان إنسانًا آخر، وصار جزء بدن المأكول جزأ من بدن الآكل، فالمأكول إما أن يعاد في الآكل، أو في المأكول منه، وأيًا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه، وأيضًا فليس بأن يُعاد جزء بدن أحدهما أولىٰ بأن يُعاد جزء بدن الآخر، وجَعْلُه جزأً لبدنهما معًا محال، فلم يبق إلا أن لا يُعاد واحد منهما، وأيضًا المقصود من البعث إما الإيلام، أو الالتذاذ، أو دفع الألم.

والأول لا يصلح أن يكون مقصودًا للحكيم؛ إذ لا يليق به.

والثاني محال؛ إذ لا لذة في الوجود؛ لأن كل ما نتخيل في عالمنا أنه لذة، فهو في الحقيقة ليس بلذةٍ، بل كل ذلك دفع الألم، ويشهد لذلك الاستقراء.

والثالث أيضًا باطل؛ لأنه يكفي فيه الإبقاء علىٰ العدم، فيكون البعث ضائعًا.

وأُجيب عن الأول بأن المعاد من كل واحد منهما أجزاؤه الأصلية التي هي الإنسان لا المتبدلة، ولا الهيكل الذي يغفل عنه الشخص في أكثر الأحوال، فإن الأجزاء الأصلية هي الباقية من أول عمره إلىٰ آخره الحاضرة لنفسه، والأجزاء الأصلية للمأكول منه، فضل الآكل، فردَّه إلىٰ المأكول منه أولىٰ، فلا يُعاد في الآكل المغتذي.

وأُجيب عن الثاني بأن فعله تعالىٰ لا يستدعي غرضًا، ولا يسئل عما يفعل، ولئن سلم أن فعله يستدعي غرضًا، فيجوز أن يكون الغرض من البعث الإلذاذ.

قوله: «لا لذة في الوجود»، ممنوع؛ لما مرَّ في باب اللذة والألم، ولا نسلم أن كل ما نتخيل لذة، فهو دفع الألم، بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا، ولئن سلم أنه ليس لِلَذَّةٍ وجودٌ في عالمنا، فلِمَ لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة، مخالفة لها في الحقيقة، فلا تكون اللذات الأخروية دفعًا للآلام، بل تكون لذات خالصة عن شائبة دفع الألم؟!

قال: **(تنبيه* اعلم أنه لم يثبت أنه تعالىٰ يعدم الأجزاء ثم يعيدها، فالتمسك بنحو قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ ضعيف؛ لأن التفريق أيضًا هلاك)**.

أقول: هذا تنبيه علىٰ أن القول بالمعاد الجسماني غير موقوف علىٰ إعدام الأجزاء بالكلية، ولم يثبت بدليلٍ قاطعٍ عقلي، أو نقلي أن الله تعالىٰ يعدم الأجزاء، ثم يعيدها، والتمسك بنحو قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾، والهلاك الفناء ضعيف؛ لأنا لا نسلم أن الهلاك هو الفناء، بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع، وتفرُّق الأجزاء خروجها عن حد الانتفاع، فيكون هلاكًا، والحق أن الشيء في الآية بمعنىٰ المُمكن، فمعنىٰ الآية أن كل شيء هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر إلىٰ وجهه، وهو كذلك فإن كل شيء أي ممكن بالنظر إلىٰ ذاته ليس له وجود، وبالنظر إلىٰ الله تعالىٰ موجود، فلا يحتاج إلىٰ صرفها عن ظاهرها.

قال: «الثالث في الجنة والنار، قالت النفاة: الجنة والنار إما أن يكونا في هذا العالم، فيكونان إما في عالم الأفلاك، وهو باطل؛ لأنها لا تنخرق، ولا تخالط الفاسدات.

وأما في عالم العناصر، فيكون الحشر تناسخًا، أو في عالم آخر، وهو باطل؛ لأن هذا العالم كُرِّيٌّ، فلو فرضت كرة أخرىٰ حصل بينهما خلاء، وهو محال، ولأن العالم الثاني لو حصلت فيه العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر، مائلة إلىٰ إحيازها، ومقتضية للحركة إليها، وكانت ساكنة في إحياز ذلك العالم طبعًا، أو قسرًا دائمًا، وكلاهما محالان.

والجواب: لم لا يجوز أن تكونا في هذا العالم كما قيل: الجنة في السماء السابعة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾، وقوله -عليه الصلاة السلام-: «**سقف الجنة عرش الرحمن**»، وامتناع الخرق ممنوع والنار تحت الأرضين، والفرق بين هذا والتناسخ أنه رد النفس إلىٰ بدنها المعاد أو المؤلف من أجزائه الأصلية، والتناسخ رد النفس إلىٰ مبتدأ، أو في عالم آخر، ولزوم بساطه كل محيط، واستلزامها كُرِيَّة الشكل، وامتناع الخلاء كلها ممنوعة، وإن سلم، فلِم لا يجوز أن يكون هذا العالم وذلك مركوزين في ثخن كرة أعظم منهما؟! ووجوب تماثل عنصري العالمين مطلقًا ممنوع؛ لإمكان الاختلاف في الصورة، والهيولىٰ، وإن حصل الاشتراك في الصفات واللوازم».

أقول: المبحث الثالث في الجنة والنار، قال نفاة الجنة والنار: الجنة والنار إما أن تكونا في هذا العالم، أو في عالمٍ آخر، فإن كانتا في هذا العالم، فإما أن تكونا في عالم الأفلاك، أو في عالم العناصر، والأول محال؛ لأن الأفلاك لا تنخرق، ولا يخالطها شيء من الفاسدات، وكونهما في الأفلاك يقتضي خرقها؛ لأن الأنهار والأشجار، والدركات التي فيها النيران في الأفلاك، تقتضي خرقها، ومخالطتها مع الأجسام الفاسدة، وهو باطل.

والثاني وهو أن تكونا في علم العناصر، يقتضي أن يكون الحشر تناسخًا، وإن كانتا في عالم آخر، فهو باطل؛ لأن هذا العالم كريّ؛ لأن الفلك البسيط -علىٰ ما سبق- فشكله الكرة، فلو فرض عالم آخر كان كريًّا، فلو فرض كرة أخرىٰ حصل بينهما خلاء، وهو محال، ولأن العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار لحصلت فيه العناصر، ولو حصلت فيه العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر مائلة إلىٰ إحيازها مقتضية للحركة إليها، وكانت ساكنة في إحياز ذلك العالم طبعًا؛ فيلزم أن يكون لجسمٍ واحد مكانان بالطبع، وهو محال، وإن كانت ساكنة في إحياز ذلك العالم قسرًا دائمًا، وهو محال أيضًا.

والجواب: لم لا يجوز أن تكون الجنة في هذا العالم، وتكون في عالم الأفلاك، كما قيل: الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهىٰ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ﴾، وسدرة المنتهىٰ في السماء السابعة، ولقوله ﷺ: «**سقف الجنة عرش الرحمن**»، والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين.

قوله: «الأفلاك لا تنخرق».

قلنا: امتناع الخرق علىٰ الأفلاك ممنوع، ولِمَ لا يجوز أن تكون النار في هذا العالم تحت الأرضين؟

قوله: «لو كان كذلك لكان الحشر تناسخًا»، قلنا: لا نسلم، والفرق بين الحشر في هذا العالم، والتناسخ: أن الحشر في هذا العالم ردُّ النفس إلىٰ بدنها المعاد إن كان البدن معادًا بعينه، أو إلىٰ البدن المؤلف من أجزائه الأصلية إن لم يكن البدن معادًا بعينه، والتناسخ رد النفس إلىٰ بدن مبتدأ، أو يكون الحشر في عالم آخر.

قوله: «لأن الفلك بسيط، فشكله الكرة»، قلنا: لا نسلم بساطة كل محيط، ولئن سلم فلا نسلم استلزام البساطة كرية الشكل، ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتىٰ يحصل بينهما خلاء، فلا نسلم امتناع الخلاء، والحاصل أن امتناع كونهما في عالمٍ آخر مبني علىٰ بساطة كل محيط، واستلزام البساطة كرية الشكل، وعلىٰ امتناع الخلاء، وكل هذه المقدمات ممنوعة، وإن سلم جميع هذه المقدمات، فلم لا يجوز أن يكون هذا العالم، والعالم الذي فيه الجنة والنار كريين مركوزين في ثخن كرة أعظم منها، فلا يحصل بينهما خلاء، ولا نسلم أنه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت متماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة، فإن وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقًا أي في تمام الماهية ممنوع؛ لإمكان الاختلاف في الصورة أو الهيولىٰ، وإن حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بأن يكون نار ذلك العالم مثلًا حارة يابسة طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا، وكذلك القول في سائر العناصر؛ لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم.

قال: (**فرع الجنة والنار مخلوقتان خلافًا لأبي هاشم، والقاضي عبد الجبار؛ لنا قوله تعالىٰ:** ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ **لا يُقال: إنما يكون عرضها عرضهما إن وقعت في أحيازهما، وذلك إنما يكون بعد فنائهما؛ لاستحالة تداخل الأجسام؛ لأن المُراد أن عرضها مثل عرضهما؛ لقوله تعالىٰ:** ﴿عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾، **ولأن عرضها لا يكون عين عرضهما، وقوله تعالىٰ:** ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾، **وإسكان آدم في الجنة وإخراجه عنها قالوا: لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة؛ لقوله تعالىٰ:** ﴿كُلُّ

شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾، والتالي باطل؛ لقوله تعالىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٞ﴾ أي مأكولها.

قلنا: معنىٰ قوله ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ﴾ أي كل شيء مما سواه، فهو هالك معدوم في حد ذاته، وبالنظر إليه، ومن حيث هو، لا أن العدم يطرأ عليه، وإن سُلِّم، فمخصوص جمعًا بين الأدلة، وأيضًا قوله تعالىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٞ﴾ متروك الظاهر؛ لأن المأكول لا محالة يفنىٰ بالأكل، بل المعنىٰ أنه كلما فني شيء منها حدث عقيبه مثله، وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين).

أقول: هذا فرع علىٰ جواز وجود الجنة والنار، علىٰ تقدير جواز وجود الجنة والنار، اختلفوا في أنهما مخلوقتان الآن، ذهب الجمهور إلىٰ أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، خلافًا لأبي هاشم أو القاضي عبد الجبار؛ لنا قوله تعالىٰ في وصف الجنة ﴿وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ أخبر الله تعالىٰ عن إعداد الجنة بلفظ الماضي، فدلَّ علىٰ أنها مخلوقة الآن، ولا يلزم الكذب عن الله تعالىٰ، وهو محال، لا يُقال: لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السماوات والأرض، واللازم باطل.

أما الملازمة، فظاهرة، وأما بطلان اللازم، فلأنه إنما يكون عرضها عرض السماوات والأرض إذا وقعت في أحياز السماوات والأرض؛ إذ لو وقعت في غير أحيازهما، أو في بعض أحيازهما، لم يكن عرضها عرضهما، ووقوعها في جميع أحيازهما إنما يُمكن بعد فناء السماوات والأرض؛ لاستحالة تداخل الأجسام، وهو محال؛ لأنا نقول: المراد من قوله تعالىٰ ﴿عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ مثل عرض

السماوات والأرض؛ لقوله تعالىٰ: ﴿كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ولأنه يمتنع أن يكون عرضهما عين عرض الجنة، وحينئذٍ يجوز أن يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السماوات والأرض، والجنة فيه.

وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾، فإنه أخبر بلفظ الماضي أن النار أُعدِّت وخُلقت، فتكون مخلوقة الآن، وإلا يلزم الكذب في خبره تعالىٰ، ولنا أيضًا أن إسكان الله تعالىٰ آدم عليه السلام في الجنة، وإخراجه عنها بسبب أكل الشجرة بعد نهيه تعالىٰ عنها، يدل صريحًا علىٰ أن الجنة مخلوقة الآن.

قال أبو هاشم، والقاضي عبد الجبار: لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة، واللازم باطل أما الملازمة، فلقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ يدل علىٰ أن ما سوىٰ الله هالك منعدم، والجنة مما سوىٰ الله تعالىٰ، فقد تنعدم، فلا تكون دائمة. وأما بطلان اللازم، فلقوله تعالىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ أي مأكول الجنة دائم، وإذا كان مأكول الجنة دائمًا يكون وجود الجنة دائمًا؛ إذ دوام مأكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول، وإذا ثبت أن الجنة غير مخلوقة الآن، يلزم أيضًا أن لا تكون النار مخلوقة الآن.

أجاب المصنف أولًا بمنع الملازمة، وثانيًا بمنع بطلان اللازم، أما منع الملازمة، فلأنه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها قولهما قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ يدل علىٰ أن ما سوىٰ الله تعالىٰ ينعدم. قلنا: لا نسلم أن قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ يدل علىٰ أن ما سوىٰ الله تعالىٰ ينعدم، فإن معناه أن كل شيء مما سوىٰ الله تعالىٰ معدوم في حد ذاته، وبالنظر إلىٰ ذاته من حيث هو، مع قطع النظر

عن موجده؛ لأن كل ما سواه ممكن، والمُمكن بالنظر إلىٰ ذاته لا يستحق الوجود، فلا يكون بالنظر إلىٰ ذاته موجودًا، وليس معناه أن ما سوىٰ الله تعالىٰ يطرأ عليه العدم، فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها، وإن سلم أن معناه أن كل شيءٍ مما سوىٰ الله تعالىٰ يطرأ عليه العدم، فهو مخصوص بقوله تعالىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾، فإنه يدل علىٰ أن الجنة دائمة لما سبق، وحينئذٍ يكون معناه أن كل شيء مما سوىٰ الله تعالىٰ وغير الجنة يطرأ عليه العدم.

وإنما خصص جمعًا بين الدليلين، وإذا كان مخصوصًا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها.

وأما منع بطلان اللازم، فلأنا لا نسلم دلالة قوله تعالىٰ ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ علىٰ دوام الجنة؛ وذلك لأن قوله تعالىٰ ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ متروك الظاهر؛ لأن المُراد بالأكل المأكول، ويمتنع دوام المأكول؛ لأن المأكول لا محالة يفنىٰ بالأكل، فلا يُمكن أن يكون دائمًا، بل معناه أنه كلما فني شيء من المأكول بالأكل حدث عقيبه مثله، وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين.

قال: (**الرابع في الثواب والعقاب: قالت المعتزلة البصرية: الثواب علىٰ الطاعة حق علىٰ الله تعالىٰ واجب عليه؛ لأنه إنما شرَّع التكاليف الشاقة لغرضنا لاستحالة العبث عليه، وعود الفوائد إليه، وذلك الغرض إما حصول نفع، أو دفع ضر، والثاني باطل؛ لأنه لو أبقانا علىٰ العدم لاسترحنا، ولم نحتج إلىٰ تلك المشاق، والأول إما أن يكون منفعة سابقة، وهو مستقبح عقلًا، أو لاحقة، وهو المطلوب.**

وأيضًا قوله تعالىٰ: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾، وأمثاله يدل علىٰ أن العمل يستدعي الثواب.

قلنا: قد بيَّنا أنه لا غرض لفعله، ولا علة لحكمه، ومع ذلك، فلم لا يكفي في حصول النفع سوابق النعم، والاستقباح ممنوع، كيف والمعتزلة أوجبوا الشكر والنظر في المعرفة عقلًا لما سبق من نعمه؟ والآية لا تدل علىٰ الوجوب، ولفظ الجزاء يكفي لإطلاقه كون الفعل علامة ودليلًا.

وقالت المعتزلة والخوارج: إنه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة؛ لأن العفو تسوية بين المطيع والعاصي، ولأن شهوة الفسوق مُركَّبة فينا، فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب كان ذلك إغراء عليه، ولأنه تعالىٰ أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتَّىٰ، والخلف في خبره محال.

والجواب عن الأول أنه وإن لم يُعذِّب العاصي، لكنه لا يُثيبه إثابة المطيع، فلا تسوية.

وعن الثاني أن تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافٍ في الإحجام، وتوقُّع العفو قبل التوبة كتوقعه بعد التوبة.

وعن الثالث أنه لا يدل عليه شيء منها علىٰ وجوب العقاب في نفسه، ثم قالوا: وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع، كوعيد الكفار؛ لوجوه:

الأول: الآيات المشتملة علىٰ لفظ الخلود في وعيدهم؛ كقوله تعالىٰ: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ الآية، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾، ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا﴾.

الثاني: قوله تعالىٰ في صفتهم: ﴿وَمَا هُمۡ عَنۡهَا بِغَآئِبِينَ﴾.

الثالث: أن الفاسق يستحق العقاب بفسقه، وذلك يسقط ما استحقه من الثواب؛ لما بينهما من التنافي.

وأُجيب عن الأول بأن الخلود هو المكث الطويل، واستعماله بهذا المعنىٰ كثير.

وعن الثاني: بأن المُراد من الفجار الكاملون في الفجور هم الكفار، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَفَرَةُ ٱلۡفَجَرَةُ﴾، وتوفيقًا بينه وبين الآيات الدَّالة علىٰ اختصاص العذاب بالكفار؛ كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلۡخِزۡيَ ٱلۡيَوۡمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾، ﴿إِنَّا قَدۡ أُوحِيَ إِلَيۡنَآ أَنَّ ٱلۡعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾، ﴿كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ۝٨ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ فَكَذَّبۡنَا﴾، ﴿لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى ۝١٥ ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾، ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ﴾، والفاسق مؤمن؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾، ولهذا قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بأنهم لا يعاقبون.

وعن الثالث بمنع الاستحقاقيْن ومنافاتهما، وبأن استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب، فإما أن ينحبط منه شيء عن طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم، أو لا ينحبط كما هو مذهب أبيه، وكلاهما باطلان.

أما الأول، فلأن تأثير كل منهما في عدم الآخر إما أن يكونا معًا، أو علىٰ التعاقب، والأول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما، وكذا الثاني؛ لأن المغلوب المحيط لا يعود غالبًا، وأما الثاني، فلأنه إلغاء للطاعة، وتضييع لها، وهو باطل؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾).

أقول: المبحث الرابع في الثواب والعقاب: قالت معتزلة البصرة: الثواب علىٰ الطاعة حق علىٰ الله تعالىٰ واجب عليه لوجهين:

الأول: أن الله تعالىٰ شرَّع التكاليف الشاقة، فلا يخلو إما أن يكون شرعها لا لغرض، أو لغرض، والأول باطل؛ لأن شرعها لا لغرض عبثٌ، وهو مستحيل، والثاني لا يخلو إما أن يكون الغرض عائدًا إليه، أو عائدًا إلينا، والأول باطل لاستحالة عود الفوائد إليه، والثاني وهو أن يكون الغرض عائدًا إلينا، لا يخلو إما أن يكون الغرض حصول نفع، أو دفع ضرر.

والثاني باطل؛ لأنه لو كان الغرض دفع الضرر لكان إبقاؤنا علىٰ العدم أولىٰ؛ لأنه لو أبقانا علىٰ العدم لاسترحنا، ولم يحتج إلىٰ تلك المشاق، والأتعاب بها، لكن لما لم يبقنا علىٰ العدم دلَّ علىٰ أن الغرض ليس دفع الضرر، والأول وهو أن يكون الغرض حصول المنفعة لنا إما أن يكون منفعة سابقة علىٰ التكاليف مثل الوجود، والأعضاء الظاهرة والباطنة، والحياة والصحة، وما تتوقف عليه الصحة من الرزق، وغيره من النعم، وهو مستقبح عقلًا؛ لأنه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم علىٰ أحدٍ، ثم يكلِّفه المشاق من غير أن يحصل للمكلف نفع حال التكليف، أو بعده، وإما أن يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة، أي منفعة تحصل بعد التكليف، وهو المطلوب، فإن الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكاليف، فثبت أن الغرض من التكاليف هو الثواب علىٰ الإتيان بها، فوجب علىٰ الله تعالىٰ.

الثاني قوله تعالىٰ: ﴿وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَالِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ يدل علىٰ أن العمل سبب للثواب.

قلنا: في الجواب عن الوجه الأول أنا قد بيَّنا في المسألة الخامسة من الباب الثالث في أفعاله أنه لا غرض لفعله، ولا علة لحكمه، ومع هذا، فلم لا يكفي أن يكون الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة، والاستقباح ممنوع سيما، والحق أنه لا قبيح بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، وكيف يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة علىٰ التكاليف قبيحًا منه، والمعتزلة أوجبوا الشكر، والنظر في المعرفة لأجل ما سبق من نعمه.

وفي الجواب عن الوجه الثاني أن الآية وهي قوله تعالىٰ: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ لا تدل علىٰ وجوب الثواب علىٰ الله تعالىٰ، بل تدل علىٰ وقوعه.

قوله: ولفظ الجزاء إشارة إلىٰ جواب دخل مقدر، تقرير الدخل أن الله تعالىٰ جعل الثواب جزاء للعمل، وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه؛ نحو قول القائل: إن أحسنت إليَّ فلك كذا، تقرير الجواب أن يُقال: لا نسلم أن أجزاء الشيء يجب ترتبه عليه، بل يكفي لإطلاق لفظ الجزاء علىٰ الثواب كون الفعل علامة ودليلًا له.

وقالت المعتزلة والخوارج: يجب علىٰ الله عقاب الكافر وصاحب الكبيرة بوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أن العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المُطيع والعاصي؛ لاستوائهما في عدم العذاب، والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة، لكنه تعالىٰ عدل بالاتفاق.

الثاني: أن شهوة الفسوق مُركَّبة فينا، فلو لم تكن بحيث نقطع بالعقاب علىٰ الفسوق، كان ذلك إغراء منه تعالىٰ علىٰ ارتكاب الفسوق؛

لأنا لو شككنا في العقاب علىٰ الفسوق وشهوة الفسوق، وداعيتها مخلوقة فينا، لم نترك الفسوق لأجل تحقق الوصول إلىٰ المشتهيات، مع الشك في العقاب عليه.

الثالث: أن الله تعالىٰ أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتَّىٰ؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَنَسُوقُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرۡدٗا﴾، والخلف في خبر الله تعالىٰ محال، فوجب دخول الكافر، وصاحب الكبيرة في النار.

والجواب عن الأول: أن العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع؛ لأنه تعالىٰ وإن لم يعذب العاصي، لكنه تعالىٰ لا يثيبه إثابة المطيع، فلا يلزم التسوية علىٰ تقدير العفو عن المعاصي، وعن الثاني أنه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي، فإن تغليب طرف العقاب علىٰ العفو بالتهديد والتوعيد كاف في الإحجام أي المنع، وأيضًا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الإغراء علىٰ الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الإغراء أيضًا بعين ما ذكرتم، وأنتم تعترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة، فالإلزام مشترك، فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه.

وعن الثالث أنه لا يدل شيء من تلك الآيات علىٰ وجوب العقاب علىٰ الكبيرة في نفسه، بل غاية ما في الباب أنها تدل علىٰ وقوع العقاب، ولا تدل علىٰ أن الكبيرة موجبة للعقاب، وهذا هو المتنازع فيه.

ثم المعتزلة بعد إثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة، قالوا: وعيد صاحب الكبيرة، لا ينقطع كما أن وعيد الكافر لا ينقطع لوجوهٍ:

الأول: الآيات المشتملة علىٰ لفظ الخلود في وعيد أصحاب الكبائر؛ كقوله تعالىٰ: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾، وكقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾؛ لأن من في الآيات الثلاث للعموم متناول كل من كسب سيئة، وكل من يعصي الله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة، وإن كان مؤمنًا، فقد كسب سيئة، وعصىٰ الله، وقتل مؤمنًا متعمدًا.

الثاني: قوله تعالىٰ في صفة أصحاب الكبائر: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ يدل علىٰ أن الفجار الذين من جملتهم أصحاب الكبائر دائمون في النار؛ إذ لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها، والآية تدل علىٰ أنهم غير غائبين عنها.

الثالث: أن الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق، واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق؛ لما بين العقاب والثواب من التنافي؛ لأن العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقاق، والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب، فيمتنع الجمع بين استحقاقيهما.

وأُجيب عن الأول بأن الخلود هو المكث الطويل، واستعمال الخلود بهذا المعنىٰ أي المكث الطويل كثير مستغنًى عن ذكره لشهرته، وعن الثاني بأن المُراد من الفجار الكاملون في الفجور، وهم الكفار بدليل قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ﴾، وأيضًا يجب حمل الفجار

علىٰ الكفار توفيقًا بين قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾، وبين الآيات الدَّالة علىٰ اختصاص العذاب بالكفار؛ كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، فهذه الآية دالة علىٰ اختصاص الخزي بالكافرين، ثم إن من دخل النار فقد حصل له الخزي؛ لقوله: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾، فلما لم يحصل الخزي إلا للكافر لزم أن لا يدخل النار إلا الكفار، ولقوله تعالىٰ حكايةً عن موسىٰ عليه السلام: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾، فإن هذه الآية دلَّت علىٰ اختصاص العذاب بمن كذَّب وتولَّىٰ، فمن لم يُكذِّب، ولم يتول لم يكن العذاب عليه، وصاحب الكبيرة لم يكذب، ولم يتول فلم يكن العذاب عليه، وقوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ﴾، فهذه الآية دالة علىٰ أنه كلما ألقي فوج في النار قالوا: بلىٰ قد جاءنا نذير، فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيءٍ إن أنتم إلا في ضلالٍ كبير، فهذا صريح أن الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله تعالىٰ شيئًا، وهم الكفار.

وقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾، وصاحب الكبيرة لم يكذب، ولم يتول؛ فلا يصلاها.

وقوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، والفاسق مؤمن؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ سمَّاهم المؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة، وإذا كان الفاسق

مؤمنًا لا يُخزىٰ، ولهذه الآيات الدَّالة علىٰ اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بأن أصحاب الكبائر لا يُعاقبون.

وعن الثالث بمنع الاستحقاقين، فإنا لا نسلم أنه استحق الثواب والعقاب، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الطاعة سببًا لاستحقاق الثواب، والمعصية سببًا لاستحقاق العقاب، وهو ممنوع، ولئن سلم الاستحقاقان، فلا نسلم منافاة الاستحقاقين، وإنما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدًا بالدوام، وهو ممنوع، فإن الثواب والمنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة، أعم من أن يكون دائمًا، أو لا، وبأن استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب فإما أن ينحبط شيء من استحقاق العقاب علىٰ طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم، أو لا ينحبط من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب أبيه أبي علي، مثلًا إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب، ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب، فاستحقاق العقاب الطارئ إما أن يحبط استحقاق الثواب، وينحبط علىٰ طريق الموازنة، أو يحبط استحقاق الثواب، ولا ينحبط، وكلاهما باطل، أما الأول فلأن سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب، وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب، فلكلٍ من الاستحقاقين استحقاق العقاب، واستحقاق الثواب تأثير في عدم الآخر، فتأثير كل من الاستحقاقين في عدم الآخر إما أن يكون معًا، أو علىٰ التعاقب، والأول محال لاستلزام تأثيرُ كل منهما في عدم الآخر معًا وجودَهما حال عدمهما؛ لأن سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر، فلو عدما معًا لوُجدا معًا؛ ضرورةَ وجود السبب حال حدوث المسبب، فيلزم وجودهما

حال عدمهما، وكذا الثاني، وهو أن يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر علىٰ التعاقب أيضًا محال؛ لأنه يلزم أن يعود المغلوب المحيط محيطًا غالبًا، والمغلوب المحيط لا يعود محيطًا غالبًا.

وأما الثاني، وهو أن استحقاق العقاب الطارئ يحبط استحقاق الثواب السابق، ولا ينحبط استحقاق العقاب، فباطل؛ لأنه إلغاء للطاعة، وتضييع لها، وهو باطل؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾.

قال: (**وأما أصحابنا، فقالوا: الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه، والعمل دليل، وكلٌّ ميسر لما خُلق له، والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء بعهده، ويعذب الكافر المعاند في نيرانه أبدًا بمقتضىٰ وعيده، وينقطع وعيد المؤمن العاصي؛ لقوله تعالىٰ:** ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾، **ولا يرىٰ إلا بعد الخلاص من العذاب، وقوله تعالىٰ:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾، **ولقوله** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «**مَنْ قال: لا إله إلا الله، دخل الجنة**»، **ويُرجىٰ عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدىٰ بفضله ولطفه.**

فإن قيل: القوىٰ الجسمانية لا تقوىٰ علىٰ أفعال غير متناهية؛ لأنها منقسمة بانقسام محلها، فنصفها مثلًا إذا حرَّك جسمها، فإما أن يتحرك حركات متناهية، فيكون تحريك الكل ضعف تحريك الجزء؛ لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين، وضعف المتناهي متناه، أو يتحرك حركات غير متناهية، فكل القوة إن لم تزد عليها كان الشيء مع غيره كلًا معه، وإن زادت وقعت الزيادة علىٰ غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه، وهو محال، وأيضًا فالمؤلفة من العناصر والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة

حتىٰ تزول بالكلية، ويفضي إلىٰ انطفاء الحرارة، وخراب البدن، فكيف يدوم الثواب والعقاب؟ وأيضًا دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول.

قلنا: أما الأول، فمبني علىٰ نفي الجوهر الفرد، وسريان القوة في محلها، وأن جزء القوة قوة، والبرهان لم يقم عليها، ومع ذلك فإنه منقوض بحركات الأفلاك، ومدفوع عنا؛ لأن القوىٰ عندنا عرض، فلعلها تفنىٰ وتتجدد، وأما الثاني فممنوع؛ لأن القول بالمزاج، وتركب المواليد عن العناصر ليس بيقيني، وتأثير الحرارة في الرطوبة إنما يفضي إلىٰ إفنائها لو امتنع ورود الغذاء علىٰ البدن بمقدار ما يتحلل منه، وكذا الثالث؛ لأن الاعتدال في المزاج ليس شرطًا للحياة عندنا، وأيضًا فإن من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ، فلا يبعد أن يجعل الله تعالىٰ بدن الكافر بحيث يتألم في النار، ولا يموت بها).

أقول: وأما أصحابنا فقالوا: الثواب علىٰ الطاعة فضل من الله تعالىٰ والعقاب علىٰ المعصية عدل منه، وعمل الطاعة دليل علىٰ حصول الثواب، وفعل المعصية علامة العقاب، ولا يكون الثواب علىٰ الطاعة واجبًا علىٰ الله تعالىٰ، ولا العقاب علىٰ المعصية؛ لما علمت أنه لا يجب علىٰ الله شيء، وكل مُيسر لِما خُلق له، فالمطيع موفق مُيسَّر لما خلق له، وهو الطاعة، والعاصي مُيسَّر لما خُلق له، وهو المعصية، وليس للعبد في ذلك تأثير، والله تعالىٰ يُخلِّد المؤمن الموفق للطاعات في حنانه؛ وفاءً بوعده قال -عزَّ مِن قائل-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾، ويُعذِّب الكافر المعاند المُعرِض عن الحق في نيرانه أبدًا بمقتضىٰ وعيده في قوله

تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ﴾، وينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوهٍ ثلاثةٍ:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾، والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرًا، وكيف لا والإيمان أعظم الخيرات؟! فيجب أن يرىٰ ثوابه بمقتضىٰ الآية، ولا يرىٰ إلا بعد الخلاص من العذاب؛ إذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق، ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده.

الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ خص عنه الشرك بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾، فيبقىٰ معمولًا به فيما عدا الشرك من الذنوب، وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد.

الثالث: قوله عليه السلام: «من قال: لا إله إلا الله، دخل الجنة»، والمؤمن العاصي قال: لا إله إلا الله، فيدخل الجنة، فينقطع وعيده، ويُرجىٰ عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدىٰ إذا لم يصل إلىٰ المطلوب من فضله ولطفه.

قال الجاحظ، والعنبري: إنه معذور؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾، والباقون منعوه، وادَّعوا فيه الإجماع.

اعلم أن البالغ في الاجتهاد؛ إما أن يصير واصلًا، ويبقىٰ ناظرًا، وكلاهما ناجيان، ومحال أن يؤدِّي الاجتهاد إلىٰ الكفر، والكافر إما مقلد للكفر، وإما جاهل جهلًا مُركَّبًا، وكلاهما مقصران في الاجتهاد، ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ خطاب لأهل الدين لا للخارجين من الدين، أو الذين لم يدخلوا في الدين، فإن قيل: القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلاثة وجوه:

الأول: القوىٰ الجسمانية لا تقوىٰ علىٰ أفعالٍ غير متناهية؛ لأن القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها، فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم، فنصف القوة مثلًا إذا حرَّك جسمها أعني نصف ذلك الجسم من مبدأ معين، فإما أن يحرك حركات متناهية، فيكون تحريك كل جسم ضعف تحريك جزئه، أعني نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ؛ لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين، ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم، وتحريك نصف الجسم متناه، فيكون تحريك كل الجسم أيضًا متناهيًا؛ لأن ضعف المتناهي متناه، وإما أن يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية، فكل القوة إن لم تزد علىٰ قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره، أي نصف القوة مع النصف الآخر؛ كالشيء لا مع غيره، أي كنصف القوة بدون النصف الآخر، فيكون الكل مساويًا للجزء، وهو محال، وإن زادت كل القوة علىٰ قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة علىٰ حركات نصف القوة؛ لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين، فأثر القوة الزائدة زائدة علىٰ أثر القوة الناقصة، والفرض أن الجسمين تحركا من مبدأ واحد، فوقعت الزيادة علىٰ غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناهٍ، فيلزم أن يكون ما فرضناه غير متناهٍ متناهيًا، وهو محال، فثبت أن الجسم لا يقوىٰ علىٰ تحريكات غير متناهية، فلا يكون البدن وقواه دائمين، فلا يكون الثواب والعقاب دائمين.

الثاني: أن البدن مؤلَّف من العناصر الأربعة: الأرض، والماء، والهواء، والنار، والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتىٰ تزول الرطوبة بالكلية، وتفضي إلىٰ انطفاء الحرارة؛ لأن الرطوبة مُركَّب الحرارة، فإذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة، فأفضىٰ إلىٰ خراب البدن، فلا يبقىٰ الثواب والعقاب دائمين.

الثالث: لو كان العقاب في النار دائمًا لكانت الحياة باقية دائمًا؛ لأن تعذيب غير الحي غير مُمكن، فيلزم دوام الحياة مع دوام الاحتراق، ودوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول.

قلنا: أما الأول، فمبني علىٰ نفي الجوهر الفرد؛ فإن الجوهر الفرد لو كان موجودًا يكون جسمًا مؤلَّفًا من الجواهر الفردية، فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه؛ فإنه يجوز أن تكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع، فتنعدم القوة عند انقسام المحل، ومبني علىٰ سريان القوة في محلها الذي هو الجسم بيانُه أن الجوهر الفرد وإن سلم أنه منتف، والجسم متصل واحد، لكن لا نسلم أن القوة منقسمة بانقسام محلها، وإنما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة إذا كانت القوة سارية في محلها، لكن سريان القوة في محلها ممنوع، ومبني علىٰ أن جزء القوة قوة لها تأثير، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون تأثير القوة مشروطًا بأن تكون القوة علىٰ وجه خاصٍ، فإذا قسَّم القوة بانقسام محلها، فالمقدار من القوة الذي هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التأثير، فلم يكن له تأثير.

والحاصل أن هذا الوجه مبني علىٰ المقدمات الثلاث نفي الجوهر الفرد، وسريان القوة في محلها، وأن جزء القوة قوة، والمقدمات الثلاث

ممنوعة، والبرهان لم يقم علىٰ المقدمات، وإن سلم هذه المقدمات الثلاث، فهذا الوجه منقوض بمحركات الأفلاك أي النفوس المنطبعة؛ فإنها قوىٰ جسمانية تقوىٰ علىٰ تحريكاتٍ غير متناهيةٍ عندهم، ولو صحَّ أن القوىٰ الجسمانية لا تقوىٰ علىٰ أفعالٍ غير متناهيةٍ، فهو مدفوع عنا؛ لأن القوىٰ عندنا عرض، فلعل العرض الذي هو القوة يفنىٰ، ويتجدد عرض آخر هو قوة أخرىٰ مثل القوة الفانية، فيفعل فعلًا آخر مثل الفعل الأول، وحينئذٍ لا يلزم من دوام الثواب والعقاب أن تكون القوىٰ الجسمانية قوية علىٰ أفعالٍ غير متناهيةٍ، بل تكون قوىٰ متعاقبة علىٰ التجدد غير متناهية تقوىٰ علىٰ أفعالٍ غير متناهيةٍ، وهذا ليس بممتنع، ولا دليل علىٰ امتناع هذا، وهذا الوجه لا يدل إلا علىٰ امتناع صدور الأفعال الغير المتناهية من قوةٍ واحدةٍ جسمانية، وأما الوجه الثاني، فممنوع؛ لأن القول بأن الأبدان مؤلَّفة من العناصر مبني علىٰ القول بالمزاج، وتركب المواليد المعادن، والنبات، والحيوان من العناصر ليس بيقيني، ولئن سلم القول بالمزاج، وتركب المواليد من العناصر، فتأثير الحرارة في الرطوبة المتناهية إنما يفضي إلىٰ إفنائها لو امتنع ورود الغذاء علىٰ البدن بمقدار ما يتحلل منه، وامتناع ورود الغذاء علىٰ البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع؛ فإنه يجوز أن يورد الغذاء علىٰ البدن بمقدار ما يتحلل منه، وحينئذٍ كلما فني شيء من الرطوبة يُرد الغذاء علىٰ البدن بمقدار ما فني، فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية، ولا خراب البدن.

وكذا الوجه الثالث ممنوع؛ فإنا لا نسلم أن دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول، وإنما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطًا للحياة، وهو ممنوع؛ فإن اعتدال المزاج ليس شرطًا لبقاء الحياة،

بل الحياة باقية بإبقاء الفاعل المختار، وأيضًا؛ فإن من الحيوانات ما يعيش في النار، ويلتذ بها؛ كالحيوان المُسمَّىٰ بسمندر، فلا يبعد أن يجعل الله تعالىٰ بدن الكافر بحيث يتألم بالنار، ولا يتهرىٰ، ولا يحترق، ولا يموت بالنار.

قال: (**الخامس: في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر؛ أما الأول، فلقوله تعالىٰ:** ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾**، وقوله تعالىٰ:** ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾**، والإجماع علىٰ أنه عفو، وهو إنما يتحقق بترك العقاب المستحق، والمعتزلة منعوا العذاب علىٰ الصغائر قبل التوبة والكبائر بعدها، فالمعفو هو الكبائر قبلها، وقوله تعالىٰ:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ **أي قبل التوبة، والألم بتوجه الفرق، ولا التعليق بالمشيئة علىٰ رأيهم، وقوله تعالىٰ:** ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾**، وأمثال ذلك كثيرة.**

وأما الثاني، فلأنه تعالىٰ أمر النبي بالاستغفار لذنوب المؤمنين، وقال: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾**، وصاحب الكبيرة مؤمن؛ لما مرَّ، فيستغفر له صيانةً كعصمته، ويقبل منه تحصيلًا لمرضاته؛ لقوله تعالىٰ:** ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾**، وقوله ﷺ:** «**شفاعتي لأهل الكبائر من أُمتي**» **اجتمعوا بقوله تعالىٰ:** ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾**، وقوله تعالىٰ:** ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾**، وقوله تعالىٰ** ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾**، وقوله تعالىٰ** ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾**، وأُجيب بأنها غير عامة في الأعيان، ولا في الأزمان، وإن ثبت عمومها، فهي مخصوصة بما ذكرناه).**

أقول: المبحث الخامس في العفو عن أصحاب الكبائر والشفاعة لهم، أما الأول وهو العفو، أي إسقاط العذاب المستحق، فلوجوهٍ ثلاثة:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُواْ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾، والإجماع علىٰ أن الله تعالىٰ عفو والعفو إنما يتحقق بترك العقاب المستحق، والمعتزلة منعوا العذاب علىٰ الصغائر قبل التوبة، وعلىٰ الكبائر بعد التوبة؛ فإن ترك العقاب علىٰ الصغيرة قبل التوبة، وعلىٰ الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة، فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة؛ فإنه لا يبقىٰ للعفو معنىً إلا إسقاط العقاب علىٰ الكبيرة قبل التوبة.

الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ أي ما دون الشرك، فيتناول الكبائر والصغائر، والمُراد قبل التوبة لوجهين:

أحدهما: أنه لو لم يكن المُراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك، وما دونه، واللازم باطل ضرورةَ ثبوتِ الفرق، بيان الملازمة أنه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما.

الثاني: لو لم يكن المُراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق بالمشيئة علىٰ رأي المعتزلة.

واللازم باطل؛ لأنه تعالىٰ علَّق الغفران بالمشيئة، بيان الملازمة أنه لو لم يكن المُراد قبل التوبة بل بعدها، لم يتوجه التعلق بالمشيئة؛ لأن الغفران بعد التوبة واجب عندهم، والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة؛ لأن الواجب يجب فعله شاء أو لم يشأ.

الثالث: قوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾، وكلمة ﴿عَلَىٰ﴾ للحال؛ يُقال: رأيتُ الأمير علىٰ عدل، أو علىٰ ظلمٍ إذا كان متلبسًا به، فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم، فهو يدل علىٰ حصول المغفرة قبل التوبة، وأمثال ذلك نحو قوله تعالىٰ: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾.

وأما الثاني، وهو شفاعة نبينا ﷺ لأصحاب الكبائر، فلأنه تعالىٰ أمر النبي ﷺ بالاستغفار لذنوب المؤمنين، وقال: تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِۗ﴾، وصاحب الكبيرة مؤمن؛ لما سبق، فيُستغفر له امتثالًا لأمره تعالىٰ، وصيانةً لعصمته أي عصمة النبي ﷺ عن مخالفة أمره، وإذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالىٰ شفاعته -عليه الصلاة والسلام- تحصيلًا لمرضاته عليه السلام؛ لقوله: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾، فثبت أن شفاعة نبينا ﷺ مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة، ولقوله -عليه الصلاة والسلام-: «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمتي»؛ فإنه يدل علىٰ أن شفاعة النبي ﷺ حاصلة لأهل الكبائر سواء كان قبل التوبة أو بعدها، والمعتزلة احتجوا علىٰ أن شفاعة النبي -عليه الصلاة والسلام- لا أثر لها في إسقاط العذاب بآياتٍ، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ دلَّت الآية علىٰ أنه لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئًا علىٰ سبيل العموم؛ فإن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وتأثير شفاعة النبي ﷺ في إسقاط العذاب مناف لمقتضىٰ الآية، فلا يثبت التأثير.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ نفىٰ الله تعالىٰ الشفيع للظالمين علىٰ سبيل العموم، والعصاة ظالمون، فلا يكون لهم شفيع أصلًا، فلا تثبت شفاعة النبي ﷺ في حق العصاة، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ دلَّت الآية علىٰ سبيل الظهور علىٰ نفي الشفاعة علىٰ الإطلاق، فيلزم نفي شفاعة النبي -عليه الصلاة والسلام- في حق العصاة، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾، والشفيع من الأنصار، فلا يكون للظالمين شفيع، والعصاة ظالمون، فلا يكون لهم شفيع.

وأُجيب عن هذه الآيات بأنها غير عامة في الأعيان، ولا في الأزمان، فلا تتناول محل النزاع، ولئن سلم أنها عامة في الأعيان والأزمان حتىٰ تكون متناولة لمحل النزاع، فهي مخصصة بما ذكرنا من الآيات الدَّالة علىٰ ثبوت شفاعة النبي -عليه الصلاة والسلام- في حق العصاة، فتأوَّل الآيات بتخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة.

قال: (**السادس: في إثبات عذاب القبر، يدل عليه قوله تعالىٰ في آل فرعون:** ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾، **وفي قوم نوح:** ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا﴾، **والفاء للتعقيب، وقوله حكايةً عن أهل النار:** ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾، **وذلك دليل علىٰ أن في القبر حياةً وموتًا آخر، احتج المخالف بقوله تعالىٰ:** ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾، **وقوله تعالىٰ:** ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي ٱلْقُبُورِ﴾، **وأُجيب عن الأول بأن معناه أن نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به، لا وحدة الموت؛**

فإن الله تعالىٰ أحيىٰ كثيرًا من الناس في زمن موسىٰ وعيسىٰ -عليهم الصلاة والسلام-، وأماتهم ثانيًا.

وعن الثاني أن عدم إسماعه لا يستلزم عدم إدراك المدفون).

أقول: المبحث السادس في إثبات عذاب القبر، والمُراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث، يدل عليه قوله تعالىٰ في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾، وهذا ظاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث، وقوله تعالىٰ في حق قوم نوحٍ: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾، والفاء للتعقيب، فإدخال النار عقيب الإغراق قبل البعث؛ فإن الإدخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الإغراق، وقوله تعالىٰ حكايةً عن الكفار الذين هم أهل النار: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾، وذلك دليلٌ علىٰ أن في القبر حياة أخرىٰ، وموتًا آخر، أي بعد الموت، وقبل البعث حياة أخرىٰ، وموت آخر؛ لأنه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة أخرىٰ وموت آخر، لم يكن الإحياء مرتين والإماتة مرتين.

احتجَّ المخالف أي المُنكر لعذاب القبر بقوله تعالىٰ في صفة أهل الجنة: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰۖ﴾؛ فإنه يدل علىٰ أن أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولىٰ، فلو كان في القبر حياة أخرىٰ، وموت آخر، لذاقوا مرتين، فيكون منافيًا؛ لما دلَّت عليه الآية بصريحها، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾ يدل علىٰ أنه لا يُمكن إسماع من في القبور، فلو كان المدفون في القبر حيًا لأمكن سماعه، فيكون منافيًا للآية.

وأُجيب عن الأول بأن معناه أن نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به، لا وحدة الموت؛ فإن الله تعالىٰ أحيىٰ كثيرًا من الناس في زمن موسىٰ وعيسىٰ -عليهما الصلاة والسلام-، وأماتهما ثانيًا.

وعن الثاني أن عدم إسماع من في القبور لا يستلزم عدم إدراك المدفون.

قال: (**السابع في سائر السمعيات من: الصراط، والميزان، وتطاير الكتب، وأحوال الجنة والنار، والأصل فيها أنها أمور ممكنة أخبر الصادق عن وقوعها؛ فيكون حقًا**).

أقول: المبحث السابع في سائر السمعيات من: الصراط، والميزان، وتطاير الكتب، وإنطاق الجوارح، وأحوال الجنة والنار، والأصل في إثباتها أنها أمورٌ ممكنة في أنفسها، والله تعالىٰ عالم بالكل قادر عليه، وأخبر الصادق عن وقوعها، فيكون حقًا مفيدًا للعلم بوجودها.

قال: (**الثامن في الأسماء الشرعية. الإيمان في اللغة: التصديق، وفي الشرع: عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة عندنا، وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية، وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة، وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف، والذي يدل علىٰ خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالىٰ:** ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾، **وقوله تعالىٰ:** ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾، **وأما قوله تعالىٰ:** ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾، **فمعناه إيمانكم بالصلاة إلىٰ بيت المقدس، وأيضًا فحمله علىٰ الصلاة وحدها يكون علىٰ طريق المجاز، وقوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون**

شعبة، أفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق»، فمعناه شُعب الإيمان؛ لأن إماطة الأذىٰ غير داخلة فيه وفاقًا).

أقول: المبحث الثامن في الأسماء الشرعية، لا خلاف في أن الإيمان لغةً التصديق، وفي الشرع اختلفوا فيه؛ فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق وأكثر الأئمة من أهل السُنة إلىٰ أن الإيمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول -عليه الصلاة والسلام- بكل ما علم مجيئه به بالضرورة، والإيمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية، وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة، وهو قريبٌ مما نُقل أن المعتزلة جعلوا الإيمان اسمًا للتصديق بالله وبرسوله -عليه الصلاة والسلام-، وبالكف عن المعاصي، والإيمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك، أي عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة؛ كالصلوات الخمس، ووجوب الصوم والزكاة، وحُرمة الخمر والزنا، وعن كلمتي الشهادة، وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المُحرَّمات عند أكثر السلف؛ فإنهم قالوا: الإيمان عبارة عن التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان.

قال المصنف: والذي يدل علىٰ خروج العمل عن مفهوم الإيمان في الشرع عطف العمل علىٰ الإيمان في نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾؛ فإن العطف يدل علىٰ مغايرة المعطوف للمعطوف عليه؛ فإن قيل: العمل جزء لمفهوم الإيمان، والجزء مغاير للكل، فلا يلزم من عطف العمل علىٰ الإيمان خروج العمل عن مفهوم الإيمان، أُجيب بأنه لو لم يكن العمل خارجًا عن الإيمان يلزم تكرار بلا فائدةٍ،

وأيضًا قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ علىٰ خروج العمل عن مفهوم الإيمان من وجهين:

أحدهما عطف قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ علىٰ قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾؛ لأن العمل لو كان داخلًا في الإيمان لزم التكرار بلا فائدةٍ؛ لأنه لو كان العمل داخلًا في الإيمان لكان الظلم منفيًا عن الإيمان، فيكون ذكر قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ بعده ضائعًا؛ لأنه حينئذٍ يكون تكرارًا بلا فائدةٍ.

وثانيهما أن العمل لو كان جزأ من مفهوم الإيمان لكان الإيمان منافيًا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء، وإذا كان الظلم منافيًا للإيمان يمتنع لبس الإيمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين، وإذا كان لبس الإيمان بالظلم ممتنعًا لا يصح إسناد نفي اللبس إليهم؛ لأن الممتنع نفيه لذاته، فلا يصح إسناده إلىٰ الغير، ولا يمدح الإنسان بما ليس باختياره، وقد مدحهم الله تعالىٰ بقوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾.

قوله: وأما قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ إلىٰ آخر المبحث، إشارة إلىٰ جواب الدليلين للقائلين بأن الإيمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص، فقط تقرير الدليل الأول أنه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان؛ لما صحَّ إطلاق الإيمان علىٰ العمل، واللازم باطل.

أما الملازمة، فلأنه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لم يكن العمل نفس مدلول الإيمان، ولا جزء مدلوله، ولا لازم مدلوله، فلم يصح إطلاق الإيمان عليه ضرورة عدم صحة إطلاق اللفظ علىٰ ما ليس

بمدلوله المطابقي، والتضمني، والالتزامي، وأما بطلان اللازم، فلأنه لو لم يصح إطلاق الإيمان علىٰ العمل؛ لما أطلق الله تعالىٰ عليه، واللازم باطل؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ أي صلاتكم إلىٰ بيت المقدس بالنقل عن المفسرين؛ فإنه أطلق الإيمان علىٰ الصلاة، وهي العمل تقرير الجواب، أنا لا نسلم أنه أطلق الإيمان علىٰ الصلاة، بل معناه ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ بالصلاة إلىٰ بيت المقدس، فلم يُطلق الإيمان علىٰ العمل، وأيضًا هذا الدليل مقلوب بأن يُقال: لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاق الإيمان عليه . . . إلخ لا يُقال: لا نسلم أنه لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاقه عليه؛ فإنه يصح إطلاق اسم الكل علىٰ الجزء بطريق المجاز؛ لأنا نقول: حمل الإيمان علىٰ الصلاة وحدها بطريق المجاز، والأصل عدمه.

تقرير الدليل الثاني أنه ليس الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط؛ لأنه لو كان الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط، لم يكن الإيمان بضعًا وسبعين شعبة أفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق؛ لأنا نعلم بالضرورة أن التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك، واللازم باطل؛ لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق**».

تقرير الجواب أن معنىٰ الحديث شُعب الإيمان هي بضع وسبعون شعبة، لا أن الإيمان نفسه بضع وسبعون شعبة؛ لأنه لو كان الإيمان نفسه بضعًا وسبعين شعبة، لكان إماطة الأذىٰ عن الطريق داخلة فيه، وليس كذلك؛ فإن إماطة الأذىٰ عن الطريق غير داخلة في الإيمان بالاتفاق.

قال: (الباب الثالث في الإمامة، وفيه مباحث:

الأول: في وجوب نصب الإمام، أوجبه الإماميّة والإسماعيلية علىٰ الله، والمعتزلة والزيدية علينا عقلًا، وأصحابنا سمعًا، ولم يوجب الخوارج مطلقًا. لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعًا وعدم وجوبه علىٰ الله تعالىٰ، أما الأول؛ فلأن نصب الإمام لدفع ضرر لا يندفع إلا به؛ لأن البلد إذا خلىٰ عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات، وينهىٰ عن المعاصي، ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين، استحوذ عليهم الشيطان، وفشا فيهم الفسوق والعصيان، وشاع الهرج والمرج، ودفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء، واتفاق العقلاء؛ فإن قيل: يحتمل مفاسد أيضًا؛ إذ ربما يستنكف الناس عن طاعته، فيزداد الفساد، أو يستولي عليهم، فيظلمهم، أو يحتاج لدفع المعارض، وتقوية الرياسة إلىٰ مزيد مالٍ، فيغصب منهم.

قلنا: احتمالات مرجوحة مكثورة، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير.

وأما الثاني، فلما بيَّنا أنه لا يجب عليه شيء، بل هو الموجب لكل شيءٍ).

أقول: لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الإمامة، وذكر فيه خمسة مباحث:

الأول: في وجوب نصب الإمام.

الثاني: في صفات الأئمة.

الثالث: فيما يحصل به الإمامة.

الرابع: في إقامة الدليل علىٰ أن الإمام الحق بعد الرسول -عليه الصلاة والسلام- أبو بكر رضي الله عنه.

الخامس: في فضل الصحابة -رحمهم الله-.

المبحث الأول في وجوب نصب الإمام الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول -عليه الصلاة والسلام- في إقامة القوانين الشرعية، وحفظ حوزة الملة علىٰ وجه يجب اتباعه علىٰ كافة الأُمة، وقد اختلفت الأُمة في وجوب نصب الإمام؛ أوجب الإمامية والإسماعيلية نصب الإمام علىٰ الله تعالىٰ، وأوجب المعتزلة والزيدية نصب الإمام علينا عقلًا، وأوجب أصحابنا نصب الإمام علينا سمعًا، ولم يوجب الخوارج نصب الإمام مطلقًا لا علىٰ الله تعالىٰ، ولا علينا لا سمعًا ولا عقلًا، لنا مقامان بيان وجوب نصب الإمام علينا سمعًا، وبيان عدم وجوبه علىٰ الله تعالىٰ.

أما الأول، أي بيان وجوبه علينا سمعًا، فلأن نصب الإمام يدفع ضررًا لا يندفع إلا بنصب الإمام، وكل ما يدفع ضررًا لا يندفع إلا به فهو واجب، فنصب الإمام واجب، أما الصغرىٰ، فلأنَّا نعلم بالضرورة أن الناس إذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه، ويرجون ثوابه، كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد أتم مما إذا لم يمكن هذا الرئيس؛ فإن البلد إذا شغر عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات، وينهىٰ عن السيئات، ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين، استحوذ عليهم الشيطان، وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان، وشاع الهرج والمرج، فثبت أن نصب الإمام يدفع ضررًا لا يندفع إلا به.

وأما الكبرىٰ، فلأن دفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-، واتفاق العقلاء، وما يدفع ضررًا لا يندفع إلا به، فهو واجب؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب.

قيل صغرىٰ، هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح، وكبراه أوضح عقلًا من الصغرىٰ، والأولىٰ أن يعتمد فيه علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾؛ فإن قيل: ويحتمل نصب الإمام مفاسد أيضًا؛ إذ ربما يستنكف الناس عن طاعته، فيزداد الفساد، أو ربما يستولي علىٰ الناس، فيظلمهم، أو ربما يحتاج لدفع المعارض، وتقوية رياسته إلىٰ مزيد مالٍ، فيغصب من الناس مالهم.

قلنا: الاحتمالات التي ذكرتم وإن كانت جائزة، لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة؛ فإن هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الإمام إذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الإمام تكون مرجوحة قليلة، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير.

وأما الثاني، أي بيان عدم وجوبه علىٰ الله تعالىٰ، فلما بيَّنا أنه لا يجب علىٰ الله شيءٍ، بل هو الموجب لكل شيءٍ، وإذا تبيَّن المقامان ثبت المطلوب، وهو أن نصب الإمام واجب علينا سمعًا لا علىٰ الله.

قال: (**احتجت الإمامية بأنه لطف؛ لأنه إذا كان إمام كان حال المكلف إلىٰ قبول الطاعات، والاحتراز عن المعاصي أقرب مما إذا لم يوجد، واللطف علىٰ الله واجب قياسًا علىٰ التمكُّن، والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة أن اللطف الذي ذكرتموه إنما يحصل بوجود إمام**

قاهر يُرجىٰ ثوابه، ويخشىٰ عذابه، وأنتم لا توجبونه، كيف ولم يتمكَّن من عهد النبوة إلىٰ أيامنا إمام علىٰ إمامٍ وصفتموه).

أقول: احتجت الإمامية علىٰ أن نصب الإمام واجب علىٰ الله تعالىٰ بأن نصب الإمام لطف، وكل ما هو لطف واجب علىٰ الله، أما أن نصب الإمام لطف، فلأنه إذا كان للناس إمام كان حال المكلف إلىٰ قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي، أقرب مما إذا لم يوجد إمام؛ فإن العقلاء يعلمون بالضرورة أنه إذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش، ويزجرهم عن المعاصي، ويحثهم علىٰ الطاعات، كانوا إلىٰ الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد.

وأما أن اللطف علىٰ الله تعالىٰ واجب، فلأن اللطف جار مجرىٰ التمكين، وإزالة المفسدة، فيكون واجبا قياسًا علىٰ التمكين، والجامع كون كل من التمكين واللطف إزالة لعذر المكلف؛ فإن الله تعالىٰ كلَّف العبد بالطاعات، والاجتناب عن المعاصي، وعلم أنه لا يقدم علىٰ ذلك إلا إذا نصب له إمامًا؛ فإن لم ينصب له إمامًا كان للمكلف أن يقول: إنك ما أردت حصول الطاعات مني لأنك ما نصبت لي إمامًا. كما يُمكن أن يقول: ما أردتَ فعل الخير مني؛ لأنك ما مكنتني من فعله، فكما أن التمكين يجب لإزاحة هذا العذر يجب اللطف أيضًا.

والجواب: أنَّا لا نُسلِّم أن نصب الإمام لطف؛ فإنه إنما يكون لطفًا إذا كان نصب الإمام خاليًا عن شوائب المفسدة، وهو ممنوع؛ لاحتمال أن يكون في نصب الإمام مفسدة خفية استأثر الله تعالىٰ بعلمها، ولئن سلم أن نصب الإمام لطف، ولكن لا نسلم أن اللطف واجب علىٰ الله تعالىٰ، ولا نسلم أن التمكين واجب علىٰ الله تعالىٰ؛ فإنا قد بيَّنا أنه

لا يجب علىٰ الله شيء، بل هو الموجب لكل شيءٍ، وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة؛ فإن اللطف الذي ذكرتموه إنما يحصل بوجود إمام ظاهر قاهر يُرجىٰ ثوابه، ويُخشىٰ عقابه، وأنتم لا تقولون بوجوب نصب إمام مثل هذا الإمام، وكيف يكون نصب الإمام لطفًا، ولم يتمكَّن من عهد النبوة إلىٰ أيامنا إمام علىٰ ما وصفتموه، فيكون الله تعالىٰ ترك الواجب عليه، فيكون قبحًا، فقد صدر من الله تعالىٰ قبيح، وأنتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالىٰ.

قال: (**الثاني في صفات الأئمة:**

الأولىٰ: أن يكون مجتهدًا في أصول الدين وفروعه؛ ليتمكَّن من إيراد الدلائل، وحل الشكوك، والحكم، والفتوىٰ في الوقائع.

الثانية: أن يكون ذا رأي، وتدبير يدبر الحرب والسلم وسائر الأمور السياسية.

الثالثة: أن يكون شجاعًا لا يجبن عن القيام بالحرب، ولا يضعف قلبه عن إقامة الحد، وجَمعٌ تساهلوا في الصفات الثلاث، وقالوا: ينيب مَن كان موصوفًا بها.

الرابعة: أن يكون عدلًا؛ لأنه متصرف في رقاب الناس وأموالهم، وأبضاعهم.

الخامسة والسادسة: العقل والبلوغ.

السابعة: الذكورة؛ فإنهنَّ ناقصات عقل ودين.

الثامنة: الحرية؛ لأن العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد.

التاسعة: كونه قرشيًا خلافًا للخوارج، وجمع من المعتزلة، لنا قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم، وقوله: «الولاة من قريش ما أطاعوا الله، واستقام الأمر».

أقول: المبحث الثاني في صفات الأئمة، وهي تسع:

الأولىٰ: أن يكون الإمام مجتهدًا في أصول الدين وفروعه ليتمكن من إيراد الدليل علىٰ المطالب الأصولية، وحلِّ الشكوك والشُّبه، وليتمكن من الفتوىٰ في الوقائع، واستنباط الأحكام في الفروع.

الثانية: أن يكون الإمام ذا رأي وتدبير يدبر أمر الحرب والسلم، أي الصلح، وسائر الأمور السياسية بأن يشتد في محل يقتضي الشدة، ويرحم في وضع يستدعي الرحمة واللين؛ كما قال الله في مدح أصحاب النبي -عليه الصلاة والسلام-: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾.

الثالثة: أن يكون شجاعًا قوي القلب لا يجبن علىٰ القيام بالحرب، ولا يضعف قلبه عن إقامة الحد، ولا يتهور بإلقاء النفوس في التهلكة، وجمع تساهلوا في الصفات الثلاث، وقالوا: إذا لم يكن الإمام متصفًا بالصفات الثلاث ينيب من كان موصوفًا بها.

الرابعة: أن يكون الإمام عدلًا؛ لأنه متصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم، فلو لم يكن عدلًا لا يؤمن من تعديه، وصرف أموال الناس في مشتهياته، وتضييع حقوق المسلمين، ويتضمن هذه الصفة أن يكون مسلمًا.

الخامسة: العقل.

السادسة: البلوغ؛ لأن الصبي والمجنون ليس لهما الولاية علىٰ أنفسهما، فكيف يتصور ولايتهما علىٰ كافة الناس، ولأن المجنون

والصبي غير متصفين بالصفات المعتبرة في الإمامة، ولأن المجنون والصبي ليسا بعدلين، والإمام يجب أن يكون عدلًا كامل العقل والدين.

السابعة: الذكورة؛ لأن النساء ناقصات عقل، ودين، والإمام يجب أن يكون كامل العقل والدين.

الثامنة: الحرية؛ لأن العبد مستحقر بين الناس مستغل بخدمة السيد، والإمام يجب أن يكون مكرمًا بين الناس ليكون مطاعًا، ويجب أن لا يكون مشتغلًا بخدمة أحد علىٰ سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس.

التاسعة: أن يكون الإمام قرشيًا خلافًا للخوارج، وجمع من المعتزلة، لنا قوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، والأئمة جمع معرف باللام، فيفيد العموم؛ فإن اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم، وههنا لا عهد، فيفيد العموم، وقوله عليه السلام: «الولاة من قريش»، والتقرير كما في الحديث الأول.

قال: (**ولا يشترط فيهم العصمة خلافًا للإسماعيلية، والاثنا عشرية، لنا أنا سنبين إن شاء الله تعالىٰ إمامة أبي بكر، والأُمة أجمعت علىٰ كونه غير واجب العصمة، لا علىٰ أنه غير معصوم، احتجوا بأن وجه الحاجة إليه إما أن المعارف الإلهية لا تعلم إلا منه؛ كما هو مذهب أصحاب التعليم، أو تعليم الواجبات العقلية، أو تقريب الخلق إلىٰ الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية، وذلك لا يحصل إلا إذا كان الإمام معصومًا، وبأن احتياج الناس إلىٰ الإمام؛ لجواز الخطأ عليهم، ولو جاز الخطأ عليه لاحتاج إلىٰ إمام آخر، ويتسلسل، ولقوله تعالىٰ:** ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

وأُجيب عن الأول والثاني بمنع المقدمات، وعن الثالث بأن الآية تدل علىٰ أن شرط الإمام أن لا يكون مشتغلًا بالذنوب التي تنثلم بها العدالة، لا أن يكون معصومًا).

أقول: ولا يشترط في الأئمة العصمة خلافًا للإسماعيلية، والاثنا عشرية أي الإمامية؛ فإنهم اشترطوا العصمة في الأئمة، لنا أنا سنبين إن شاء الله تعالىٰ صحة إمامة أبي بكر ﷺ، والأُمة أجمعت علىٰ كون أبي بكر غير واجب العصمة، لا علىٰ أنه غير معصوم، فلا تكون العصمة شرطًا في الإمام؛ لأنه لو كان شرطًا لوجب عصمة الإمام، واللازم باطل؛ لأن العصمة غير واجبة.

المشترطون للعصمة احتجوا علىٰ اشتراط العصمة في الإمام بوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أن وجه الحاجة إلىٰ الإمام إما أن المعارف الإلهية لا تُعلَم إلا منه كما هو مذهب أصحاب التعليم، أو تعليم الواجبات العقلية، وتقريب الخلق إلىٰ الطاعات؛ كما هو مذهب الاثني عشرية، وذلك لا يحصل إلا إذا كان الإمام معصومًا ليحصل الوثوق بقوله وفعله.

الثاني: أن احتياج الناس إلىٰ الإمام لجواز الخطأ عليهم، فلو لم يكن الإمام واجب العصمة لجاز الخطأ عليه، فيحتاج الإمام إلىٰ إمامٍ آخر، ويتسلسل.

الثالث: قوله تعالىٰ خطابًا لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ فإن الآية دلَّت علىٰ أن عهد الإمامة لا ينال الظالمين، أي لا يصل إليهم، وغير المعصوم مذنب، والمذنب ظالم، فلا يكون إمامًا.

وأُجيب عن الأولين بمنع المقدمات.

أما الأول، فبأن يُقال: لا نسلم انحصار وجه الحاجة إلىٰ الإمام في الأمرين اللذين ذكرتموهما، ولئن سلم، فلا نسلم أنه يلزم من ذلك وجوب عصمة الإمام، بل يلزم من ذلك أن يكون عدلًا.

وأما الثاني، فبأن يُقال: لا نسلم أنه لو جاز الخطأ علىٰ الإمام لاحتاج إلىٰ إمامٍ آخر؛ فإنا سنبين إن شاء الله تعالىٰ أن إمامة أبي بكر ﷺ صحيحة، وجاز الخطأ عليه، ولم يحتج إلىٰ إمامٍ آخر، وإلا لما صحت إمامته.

وأُجيب عن الثالث بأن الآية تدل علىٰ أن شرط الإمام أن لا يكون مشتغلًا بالذنوب التي تنثلم العدالة بها، لا علىٰ أن شرط الإمام أن يكون معصومًا؛ فإن الظلم في مقابلة العدالة، ولا يلزم من كونه غير ظالم أن يكون معصومًا، بل يلزم أن يكون عدلًا.

قال: (**الثالث: فيما تحصل به الإمامة: الإجماع علىٰ أن تنصيص الله ورسوله، والإمام السابق، أسباب مستقلة في ذلك، إنما الخلاف فيما إذا بايعت الأُمة مستعدًا لها، أو استولت شوكته علىٰ خطط الإسلام، فقال بهما أصحابنا والمعتزلة؛ لحصول المقصود بهما، وقالت الزيدية: كل فاطمي عالم خرج بالسيف، وادَّعىٰ الإمامة، صار إمامًا، وأنكرت الإمامية ذلك مطلقًا، واحتجوا بوجوهٍ:**

الأول: أن أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر غيرهم، فكيف يولونه عليهم؟!

الثاني: أن إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلىٰ الفتنة لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصًا، ويقع بينهم التحارب.

الثالث: أن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة، فكذا الإمامة.

الرابع: الإمام نائب الله ورسوله، فلا تثبت خلافته إلا بقول الله ورسوله.

وأُجيب عن الأول بأنه منقوض بالشاهد والحاكم، وعن الثاني أن الفتنة تندفع بترجيح الأعلم الأورع الأسن الأقرب إلىٰ الرسول، وعن الثالث بمنع الأصل سيما إذا خلىٰ البلاد عن الإمامة، وعن الرابع: لم لا يجوز أن يكون اختيار الأُمة، أو ظهور الشوكة كاشفًا عن كونه إمامًا نائبًا لله تعالىٰ ولرسوله ودليلًا عليه؟!).

أقول: المبحث الثالث فيما تحصل به الإمامة: أجمع الأُمة علىٰ أن تنصيص الله، وتنصيص رسول الله ﷺ، وتنصيص الإمام السابق علىٰ إمامة شخص أسباب ومستقلة في ذلك، أي في ثبوت إمامته، إنما الخلاف فيما إذا بايعت الأُمة شخصًا مستعدًا للإمامة، وفيما إذ استولىٰ شخص مستعد للإمامة بشوكته علىٰ خطط الإسلام، فقال بهما -أي بإمامتهما- أصحابنا أهل السُنة والجماعة، والمعتزلة لحصول المقصود من الإمامة بهذين الشخصين؛ لأن المقصود من نصب الإمام دفع الضرر الذي لا يندفع إلا بنصب الإمام، وهذا حاصل بهما، فثبت إمامتهما.

وقالت الزيدية: كل فاطمي عالم خرج بالسيف، وادَّعىٰ الإمامة صار إمامًا، وأنكرت الإمامية ذلك مطلقًا، أي أنكرت الإمامية ثبوت الإمامة ببيعة الأُمة، أو بالاستيلاء بالشوكة، أو بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدًا لها، أو لا، وقالوا: لا تثبت الإمامة إلا بالتنصيص من الله تعالىٰ، أو من الرسول -عليه الصلاة والسلام-،

أو من الإمام السابق، واحتجوا علىٰ ذلك بوجوهٍ ذكر المصنف منها أربعة:

الأول: أن أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر غيرهم من آحاد الناس في أقل منهم، فكيف يولون الغير علىٰ التصرف في كل الأُمة؟! فإن من لا يُمكن له التصرف في أقل الأمر لأقل الأشخاص كيف يمكن أن يولي الغير علىٰ التصرف في كل الأُمة.

الثاني: أن إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلىٰ الفتنة لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصًا، ويدعي كل فرقة ترجيح إمامهم، ويقع بينهم التحارب المؤدي إلىٰ المفاسد والضرر.

الثالث: أن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة، فبطريق الأولىٰ أن لا يحصل منصب الإمامة بها؛ فإن الإمامة أعظم من القضاء.

الرابع: الإمام نائب الله ورسوله عليه السلام، فلا تثبت خلافته إلا بقول الله، أو قول رسوله عليه السلام؛ لأن نيابة الغير لا تحصل إلا بإذن ذلك الغير.

وأُجيب عن الأول بأنه منقوض بالشاهد والحاكم؛ فإن الشاهد غير متمكن من التصرف في أمر المشهود عليه، والحاكم يصير بقوله متمكنًا من التصرف فيه والحكم عليه.

وعن الثاني بأنا لا نسلم أنه قد يفضي إلىٰ الفتنة قولهم؛ لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصًا، ويقع بينهم التحارب.

قلنا: تندفع الفتنة بترجيح الأعلم الأورع الأسن الأقرب إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رجَّحت الصحابة -رحمهم الله- أبا بكر رضي الله عنه علىٰ سعد بن عبادة.

وعن الثالث بمنع الأصل؛ فإنا لا نسلم أن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة؛ فإن التحكيم الذي هو جعل الشخص حاكمًا جائز مع وجود الإمام، سيما إذا خلا البلاد عن الإمام؛ فإنه يحصل منصب القضاء بمن له أهلية القضاء ببيعة أهل البلد له.

وعن الرابع بأنه مسلم أن نائب الله تعالىٰ ورسوله لا يثبت إلا بإذن الله تعالىٰ، وإذن رسوله، ولكن لم لا يجوز أن يكون اختيار الأُمة، أو ظهور الشوكة للشخص المستعد للإمامة كاشفًا عن كون الشخص المستعد للإمامة إمامًا نائبًا لله ولرسوله ﷺ، ودليلًا علىٰ أنه إمام نائب لله تعالىٰ ولرسوله.

قال: (**الرابع في إقامة الدليل علىٰ أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه، وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين، ويدل عليه وجوه:**

الأول: قوله تعالىٰ ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ **الآية، فالموعودون بالاستخلاف والتمكين إما علي ومَن قام بالأمر بعده، أو أبو بكر ومَن بعده، والأول باطل إجماعًا، فتعيَّن الثاني.**

الثاني: قوله تعالىٰ ﴿سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَ﴾**، فالداعي المحظور مخالفته ليس بمحمدٍ ﷺ؛ لقوله تعالىٰ:** ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾**، ولا عليّ؛ لأنه ما حارب الكفار في أيام خلافته، ولا مَن ملك بعده؛ وفاقًا تعين مَن كان قبله.**

الثالث: أنه عليه السلام استخلفه في الصلاة أيام مرضه، وما عزله، فبقي كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته، وإذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها؛ لعدم القائل بالفصل.

الرابع: قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، ثم تصير بعد ذلك ملكًا عضوضًا، وكانت خلافة الشيخين ثلاث عشر سنة، وخلافة عثمان اثنىٰ عشر سنة، وخلافة علي خمس سنين، وهذا دليل واضح علىٰ خلافة الأئمة الأربعة -رضوان الله عليهم أجمعين-.

الخامس: أن الأُمة أجمعت علىٰ إمامة أحد الأشخاص الثلاثة وهم: أبو بكر، وعلي، والعباس، وبطل بإمامة علي والعباس، فتعين القول بإمامته. أما الإجماع، فمشهور مذكور في كتب السِّيَر والتواريخ، وأما بطلان القول بإمامتهما، فلأنه لو كان الحق لأحدهما لنازع أبا بكر وناظره، وأظهر عليه حُجته، ولم يرض بخلافته؛ فإن الرضا بالظلم ظلم، قيل: الحق كان لعلي، إلا أنه أعرض عنه؛ تقيةَ الفتنة.

قلنا: كيف وكان هو في غاية الشجاعة والشهامة، وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شأنها زوجةً له، وأكثر صناديد قريش وساداتهم معه كالحسن والحسين والعباس، مع علو منصبه؛ فإنه قال له: امدد يدك لأبايعك؛ حتىٰ يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه، فلا يختلف عليه اثنان، والزبير مع غاية شجاعته سلَّ السيف، وقال: لا أرضىٰ بخلافة أبي بكر، وأبو سفيان رئيس مكة ورأس بني أُمية قال: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيم؟! والأنصار نازعهم أبو بكر، ومنعهم الخلافة، وكان أبو بكر شيخًا ضعيفًا خاشعًا سليمًا عديم المال قليل الأعوان).

أقول: المبحث الرابع في إقامة الدليل علىٰ أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه، وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين، وزعموا أن الإمام الحق بعد الرسول ﷺ عليٌّ رضي الله عنه، ويدل علىٰ أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر وجوه ذكر المصنف منها خمسة:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، وعد الله سبحانه وتعالى جمعًا من الصحابة رضي الله عنهم ليستخلفنهم في الأرض، وليمكنن لهم؛ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿مِنكُمْ﴾، فالجمع من الصحابة الموعودين بالاستخلاف إما علي رضي الله عنه ومن قام بالأمر بعده كمعاوية ويزيد ومروان، وإما أبو بكر رضي الله عنه، ومن قام بالأمر بعده، وهم الخلفاء الثلاث عمر، وعثمان، وعلي -رضوان الله عليهم أجمعين-.

والأول وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين عليًا ومَن قام بالأمر بعده باطل إجماعًا، أما عندنا، فبصحة خلافة الأربعة وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان؛ فإنهم ملوك لا خلفاء، وأما عند الشيعة، فلأن معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وتعين الثاني، وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين أبا بكر ومَن بعده من الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم، فثبت أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه.

الثاني: قوله تعالىٰ ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾، فالداعي المحظور مخالفته ليس محمدًا ﷺ؛ لقوله تعالىٰ قبل هذه الآية: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ ۖ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ ۖ فَسَيَقُولُونَ﴾ قوله: ﴿لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ يدل علىٰ منع رسول الله عليه السلام إياهم عن اتباعه، فلا يجوز أن يدعوهم إلىٰ قومٍ أولي بأسٍ شديدٍ، والإلزام التناقض، ولا عليًا رضي الله عنه؛ لأنه قال الله تعالىٰ في صفة المدعوين: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ﴾، وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار أيام خلافته، والدَّاعي المحظور مخالفته ليس من ملك بعد علي رضي الله عنه وفاقًا، ولعدم دعوتهم للأعراب، فتعيَّن أن يكون الدَّاعي المحظور مخالفته من كان قبل علي رضي الله عنه، وبعد النبي عليه السلام، وقد أوجب الله تعالىٰ طاعة الدَّاعي؛ لقوله: ﴿فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾، وإذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة، ويلزم منه أن يكون الإمام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبا بكر.

الثالث: أن النبي استخلف أبا بكر في الصلاة أيام مرضه، فثبت استخلافه في الصلاة بالنقل الصحيح، وما عزل النبي أبا بكر رضي الله عنه عن خلافته في الصلاة، فبقي كون أبي بكر خليفة في الصلاة بعد وفاته، وإذا ثبت خلافة أبي بكر في الصلاة بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلاة؛ لعدم القائل بالفصل.

الرابع: قوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير بعد ذلك ملكًا عضوضًا»، وهذا دليل واضح علىٰ خلافة الأئمة الأربعة، وعلىٰ أن من بعدهم ملوك لا خلفاء.

الخامس: أن الأُمة أجمعوا علىٰ إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، وهم: أبو بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم، وبطل القول بإمامة علي والعباس رضي الله عنهما، فتعيَّن القول بإمامة أبي بكر رضي الله عنه.

أما الإجماع علىٰ إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ، وأما بطلان القول بإمامة علي والعباس رضي الله عنهما، فلأنه لو كانت الإمامة حقًا لأحدهما لنازع أبا بكر رضي الله عنه، وناظره في ذلك، وأظهر علىٰ أبي بكر حُجته، ولم يرض بخلافته، وقد رضي علي والعباس رضي الله عنهما بإمامة أبي بكر رضي الله عنه، وبايعاه، ولو كانت إمامة أبي بكر غير حق كانت ظلمًا، فينبغي أن لا يرضيا بها؛ فإن الرضا بالظلم ظلم، فثبت أن الإمام الحق بعد الرسول ﷺ أبو بكر رضي الله عنه قيل: الإمامة كانت حقًا لعلي، إلا أن عليًا رضي الله عنه أعرض عن حقه تقية علىٰ نفسه.

قلنا: كيف يتصور التقية في حق علي رضي الله عنه، وكان في غاية الشجاعة والشهامة، وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شأنها وجلالة قدرها، وفضل نسبتها، زوجةَ علي، وأكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علي رضي الله عنهم، والعباس مع علو منصبه قال لعلي: امدد يدك لأبايعك حتىٰ يقول الناس: بايع عم رسول الله ﷺ ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان، والزبير بن العوام مع غاية شجاعته سلّ السيف، وقال: لا أرضىٰ بخلافة أبي بكر، وأبو سفيان رئيس مكة ورأس بني أُمية قال: يا بني عبد مناف أرضيتم أن يلي عليكم تيم؟! يعني

أبا بكر؛ فإن أبا بكر رضي الله عنه كان من قبيلة تيم بن مرة، ثم قال أبو سفيان: والله لأملأن الوادي خيلًا ورجلًا، والأنصار نازعهم أبو بكر رضي الله عنه، ومنعهم الخلافة؛ فإنهم طلبوا الإمامة، وقالوا: أمير منا، وأمير منكم، وكان أبو بكر شيخًا ضعيفًا خاشعًا سليمًا عديم المال قليل الأعوان، فعلم أن بيعة علي لأبي بكر رضي الله عنهما إنما كانت عن رضا؛ لأنه كان مقدمًا علىٰ الصحابة رضي الله عنهم في العلوم والفضائل، وكان أقرب الناس إلىٰ الرسول صلى الله عليه وسلم.

قال: **(احتجت الشيعة علىٰ إمامة عليٍّ بوجوهٍ:**

الأول: قوله تعالىٰ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾، فالمُراد بالولي إما الناصر أو المتصرف لا غير؛ تقليلًا للاشتراك، والأول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور، فتعيَّن الثاني، فثبت أن المؤمن الموصوف يستحق التصرُّف في أمور المسلمين، والمفسرون ذكروا أن المُراد منه علي بن أبي طالب؛ لأنه كان يصلي، فسأله سائل فأعطاه خاتمه راكعًا، والمستحق المتصرف هو الإمام، فثبت أنه إمام، ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم: «من كنتُ مولاه، فعليٌّ مولاه».

الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ»، وكان هارون خليفة؛ لقوله تعالىٰ ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى﴾ إلا أنه توفي قبله.

والثالث: قوله صلى الله عليه وسلم مشيرًا إليه: «سلموا علىٰ أمير المؤمنين»، وأخذ بيده، وقال: هذا خليفتي فيكم بعد موتي؛ فاسمعوا وأطيعوا له.

الرابع: أن الأُمة أجمعوا علىٰ إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، وبطل القول بإمامة أبي بكر والعباس؛ لما ثبت أن الإمام يكون واجب العصمة، ومنصوصًا عليه، وهما لم يكونا واجبي العصمة، ولا منصوصًا عليهما بالاتفاق، فتعيَّن القول بإمامة علي.

والخامس: أنه لابد وأن رسول الله ﷺ نص علىٰ إمامٍ معيَّن تكميلًا لأمر الدين، وإشفاقًا علىٰ الأُمة، ولم ينص لغير أبي بكر وعلي بالإجماع، ولا لأبي بكر وإلا لكان توقيفه الأمر علىٰ البيعة معصية، فتعين تنصيصه لعلي.

السادس: أن عليًا كان أفضل الناس بعد رسول الله ﵇؛ لأنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن المُراد من قوله تعالىٰ حكايةً وأنفسنا، وأنفسكم عليّ، ولا شك أنه ليس نفس محمد ﷺ بعينه، بل المُراد به إما أنه بمنزلته، أو هو أقرب الناس إليه، وكل من كان كذلك فهو أفضل الناس بعده، ولأنه كان أعلم الصحابة؛ لأنه كان أشدهم ذكاء وفطنة، وأكثرهم تدبرًا ورويةً، وكان حرصه علىٰ التعلُّم أكثر، واهتمام الرسول ﷺ بإرشاده، وتربيته أتم وأبلغ، وكان مقدمًا في فنون العلوم الدينية أصولها وفروعها؛ فإن أكثر فرق المتكلمين ينسبون إليه، ويسندون أصول قواعدهم إلىٰ قوله، والحكماء يعظمونه غاية التعظيم، والفقهاء يأخذون برأيه، وقد قال ﷺ: «أقضاكم علي»، وأيضًا، فأحاديث كثيرة كحديث الطير، وحديث خيبر، وردت شاهدة علىٰ كونه أفضل، والأفضل يجب أن يكون إمامًا.

والجواب عن الأول: أن عموم النصرة غير مسلم، وإن حمل الجمع علىٰ الواحد متعذر، بل المُراد هو وأكفاؤه.

وعن الثاني: أن معناه النسبة في الأخوة والقرابة.

وعن الثالث: أن هذه الأخبار غير متواترة، ولا صحيحة عندنا، فلا تقوم بها حجة علينا.

وعن الرابع: أنا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب النص وعدم النص في شأن أبي بكر.

وعن الخامس: أن تفويض الأمر إلىٰ المكلفين لعله كان أصلح.

وعن السادس: أنه معارض بمثله، والدليل علىٰ أفضلية أبي بكر قوله تعالىٰ: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾؛ فإن المُراد به إما أبو بكر أو علي وفاقًا، والثاني مدفوع؛ لقوله: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ﴾؛ لأن عليًا رضي الله عنه نشأ في تربيته، وإنفاقه، وذلك نعمةً تجزىٰ، وكل من كان أتقىٰ كان أكرم عند الله وأفضل؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾، وقوله عليه السلام «ما طلعت الشمس ولا غربت علىٰ أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر»، وقوله عليه السلام لأبي بكر وعمر «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين).

أقول: احتجت الشيعة علىٰ إمامة علي رضي الله عنه بوجوهٍ ذكر المصنف منها ستة:

الأول: قوله تعالىٰ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ وجه الاحتجاج به أن لفظ الولي قد يُراد به الأولىٰ، والأحق بالتصرف يدل علىٰ ذلك النقل اللغوي والنص والعُرف الاستعمالي، أما النقل اللغوي، فقول المبرّد: الولي هو الأولىٰ بالتصرف، وأما النص فقوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن

وليها، فنكاحها باطل»؛ فإنه أراد به الأولىٰ بالتصرف، وأما العُرف الاستعمالي؛ فإنه يُقال لأبي المرأة وأخيها أنه وليُّها، أي أولىٰ بالتصرف فيها، وقد يُراد به المحب والناصر، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ أي بعضهم محبٌّ بعضٍ وناصرُه، ولم يعهد في اللغة للولي معنىٰ ثالثٌ، فثبت أن الولي إما أن يُراد به الناصر، أو الأولىٰ بالتصرف لا غير؛ تقليلًا للاشتراك، والأول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الآية؛ لأن الولاية بمعنىٰ النصرة عامة في كل المؤمنين؛ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾، والولاية في الآية ليست عامة في كل المؤمنين؛ لأن لفظة ﴿إِنَّمَا﴾ في الآية تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفون بالصفات المذكورة، فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين، فتعين الثاني، وهو أن يكون المُراد بالولي الأولىٰ بالتصرف، فثبت أن المؤمن الموصوف في الآية يستحق التصرف في أمور المسلمين، والذي هو الأولىٰ بالتصرف في أمور المسلمين من جميع الناس هو الإمام، فإذن الآية ناصة علىٰ إمامة المؤمنين الموصوفين، والمفسرون ذكروا أن المُراد منه علي بن أبي طالب -كرَّم الله وجهه-؛ لأنه كان يصلي، فسأله سائل، فأعطاه خاتمًا راكعًا، فثبت أن عليًا هو الإمام المستحق للمتصرف، ويقرب من هذه الآية قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه» تقريره أن لفظ المولىٰ قد يُراد به الأولىٰ، وقد يُراد به الناصر والمعين، وقد يُراد به المعتق والمعتق، والجار، وابن العم.

أما إرادة الأولىٰ، فيدل عليه الكتاب والسُنة؛ أما الكتاب؛ فقوله تعالىٰ: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ﴾، فقال: المفسرون أراد به من

كان أولىٰ وأحق بالميراث، وقوله تعالىٰ: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ أي أولىٰ بكم النار علىٰ ما قاله المفسرون، وأما السُّنة، فقوله عليه السلام في بعض الروايات: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها، فنكاحها باطل» أراد بالمولىٰ المالك لأمرها، والأولىٰ بالتصرف فيها.

وأما إرادة الناصر والمعين، فيدل عليهما الكتاب والشِعر؛ أما الكتاب، فقوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَأَنَّ ٱلْكَـٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ أراد به الناصر، وأما الشعر، فقول الأخطل:

فأصبحت مولاها من الناس كلهم

ومعناه: فأصبحت ناصرها والذابَّ عنها، وأما إرادة المعتق والمعتق، فظاهرة يدل عليها استعمال الفقهاء، وأما إرادة الجار، فيدل عليها قول معمر الكلابي لما نزل جارًا لكليب بن يربوع، فأحسن جواره:

جزىٰ الله خيرًا والجزاء بكنفه كليب بن يربوع، وزادهم حمدًا
هم خلطونا بالنفوس وألجموا إلىٰ نصر مولاهم مسوَّمةً جردًا

أراد به جاره، وأما إرادة ابن العم، فيدل عليه قوله تعالىٰ حكايةً عن زكريا: ﴿وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى﴾، ومنه قول ابن عباس بن فضيل بن عتبة في بني أمية:

مهلًا بني عمنا مهلًا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونًا

أراد بقوله: «موالينا» بني عمنا إذا عرفت ذلك، فنقول: لفظ المولىٰ إما أن يكون ظاهرًا في الأولىٰ، أو لا؛ فإن كان الأول، وجب الحمل عليه دون غيره عملًا بالظاهر، وإن كان الثاني، فيجب الحمل عليه لوجهين:

الأول: أن اللفظ المتحد إذا أُطلق، وله محامل، واقترن به ما يعين أحدها يجب الحمل عليه نظرًا إلىٰ الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما

يعينه، وأول الحديث قرينة تصلح؛ لأن تفسر لفظ المولىٰ بالأولىٰ، وهو قوله: ألست أولىٰ بكم.

الثاني: أنه يتعذَّر حمل لفظ المولىٰ في الحديث علىٰ ما سوىٰ الأولىٰ، فتعين حمله عليه؛ لأن الأصل في اللفظ الإعمال لا الإهمال، أما أنه يتعذر حمله علىٰ ما سواه، فلأنه يتعذَّر حمله علىٰ الناصر؛ لأن ذلك معلوم من قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾، ويمتنع حمله علىٰ المعتق والمعتق والجار وابن العم؛ لكونه كذبًا، وإذا ثبت أن لفظ المولىٰ بمعنىٰ الأَوْلَىٰ، فقد اتفق المفسرون علىٰ معنىٰ قوله عليه السلام: «ألست أولىٰ بكم من أنفسكم؟!» ألست أولىٰ بتدبيركم والتصرف في أموركم، وأن نفاذ حكمه فيهم أولىٰ من نفاذ حكمهم في أنفسهم، ولأن ذلك هو المتبادر من إطلاق لفظ الأولىٰ في قولهم: وَلَدُ الميتِ أولىٰ بالميراث من غيره، والسلطان أولىٰ بإقامة الحدود من الرعيَّة، والزوج أولىٰ بامرأته، والمولىٰ أولىٰ بعبده، وإذا ثبت أن معنىٰ المولىٰ الأولىٰ بالتصرف، فحاصل الحديث يرجع إلىٰ أن قوله: «من كنت مولاه، فعلي مولاه» من كنت أولىٰ بالتصرف فيه، فعلي أولىٰ بالتصرف فيه، وذلك يدل علىٰ إمامته؛ فإنه لا معنىٰ للإمام إلا هذا.

الثاني: قوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ إلا أنه لا نبي بعدي» أخبر أن منزلة علي منه عليه السلام كمنزلة هارون من موسىٰ عليهما السلام، وذلك يدل علىٰ أن جميع المنازل الثابتة لهارون بالنسبة إلىٰ موسىٰ عليهما السلام ثابتة لعلي بالنسبة إلىٰ النبي عليه السلام، ولفظ المنزلة وإن لم يكن صيغة عموم، إلا أن المُراد بها التعميم، بيانه أن قوله: منزلة اسم جنس صالح لكل واحد من آحاد المنازل الخاصة، وصالح للكل، ولهذا يصح

أن يُقال: فلان له منزلة من فلان، ومنزلته منه أنه قرابة له، وأنه محبة، وأنه نائبه في جميع أموره، وعند هذا فلو حملناه علىٰ بعض المنازل دون البعض، فإما أن تكون معينة، أو مبهمة.

الأول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ علىٰ التعيين، والثاني أيضًا ممتنع؛ لما فيه من الإجمال وعدم الإفادة، فلم يبق غير الحمل علىٰ الجميع، ويدل عليه قوله ﷺ: «إلا إنه لا نبي بعدي» استثنىٰ هذه المنزلة دون باقي المنازل، ولو لم يكن اللفظ محمولًا علىٰ كل المنازل؛ لما حسن الاستثناء، وإذا ثبت التعميم يدل علىٰ ثبوت الإمامة لعلي رضي الله عنه؛ لأن من جملة منازل هارون بن موسىٰ أنه كان خليفة له علىٰ قومه في حال حياته؛ لقوله تعالىٰ حكايةً عن هارون: ﴿ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي﴾، والخلافة لا معنىٰ لها إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات، وإذا كان خليفة له في حال حياته، وجب أن يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه، وإلا لكان عزله موجبًا للنفرة عنه، وذلك غير جائز علىٰ الأنبياء عليهم السلام، وإذا كان ذلك ثابتًا لهارون وجب أن يثبت مثله لعلي.

الثالث: قوله ﷺ مُشيرًا إليه: «سلموا علىٰ أمير المؤمنين»، وأخذ بيده، فقال: «هذا خليفتي فيكم بعد موتي؛ فاسمعوا وأطيعوا»، وهذا صريح دال علىٰ خلافته بعده.

الرابع: أن الأُمة أجمعوا علىٰ إمامة أحد الأشخاص الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم، وبطل القول بإمامة أبي بكر والعباس؛ لما ثبت أن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة، ومنصوصًا عليه، وأبو بكر والعباس رضي الله عنهما لم يكونا واجبي العصمة، ولا منصوصًا عليهما بالاتفاق، فتعين القول بإمامة علي رضي الله عنه.

الخامس: أنه يجب أن يكون الرسول ﷺ نص علىٰ إمامة شخص معين تكميلًا لأمر الدين، وإشفاقًا علىٰ الأمة؛ فإنه علم من سيرة النبي ﷺ إشفاقه للأُمة كالوالد بالنسبة إلىٰ أولاده.

قال ﷺ: «إنما أنا لكم مثل الوالد لولده»، وإرشادهم إلىٰ أشياءٍ جزئية مثل الأمور المتعلقة بقضاء الحاجة، وأنه ﷺ إذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بأمور المسلمين، ومن هذه سيرته، فكيف يهمل أُمته، ولا يرشدهم إلىٰ من يتولىٰ أمرهم الذي هو أجل الأشياء وأنفعها، وأعمها فائدة، فلابد من سيرته من التنصيص علىٰ من يتولىٰ أمرهم بعده، ولم ينص لغير أبي بكر، وعلي رضي الله عنهما بالإجماع، ولم ينص لأبي بكر؛ لأنه لو نص علىٰ أبي بكر، لكان توقيفه الأمر علىٰ البيعة معصية، فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه.

السادس: أن عليًا كان أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ؛ لأنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن المُراد من قوله تعالىٰ حكايةً: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ علي رضي الله عنه، ولا شك أن عليًا ليس نفس محمد ﷺ بعينه، بل المُراد به أن عليًا بمنزلة النبي ﷺ، وأن عليًا هو أقرب الناس إلىٰ رسول الله ﷺ، فضلًا، وإذا كان كذلك فهو كان أفضل الخلق بعده، ولأن عليًا رضي الله عنه كان أعلم الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنه كان أشهرهم ذكاء وفطنة، وأكثرهم تدبيرًا ورويةً، وكان حرصه علىٰ التعلُّم أكثر، واهتمام الرسول ﷺ بإرشاده وتربيته أتم وأبلغ، وكان مقدمًا في فنون العلوم الدينية أصولها وفروعها؛ فإن أكثر فرق المتكلمين ينسبون إليه، ويسندون أصول قواعدهم إليه، والحكماء يعظمونه غاية التعظيم، والفقهاء يأخذون برأيه، وقد قال ﷺ: «أقضاكم علي»، والأقضىٰ أعلم

لاحتياجه إلىٰ جميع أنواع العلم، وأيضًا أحاديث كثيرة، وردت شاهدة علىٰ أن عليًا رضي الله عنه أفضل، منها: حديث الطير، وهو أنه عليه السلام أهدىٰ له طير مشوي، فقال عليه السلام: «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك ليأكل معي»، فجاءه علي، وأكل معه، والأحب إلىٰ الله تعالىٰ هو مَن أراد أنه تعالىٰ زيادة قوله، وليس في ذلك ما يدل علىٰ كونه أفضل من النبي عليه السلام، والملائكة؛ لأنه قال: ائتني بأحب خلقك إليك، والمؤتىٰ به إلىٰ النبي يجب أن يكون غير النبي، فكأنه قال: أحب خلقك إليك غيري، ولقوله: يأكل معي، وتقديره: ائتني بأحب خلقك إليك ممن يأكل؛ ليأكل معي، والملائكة لا يأكلون، وبتقدير عموم اللفظ للكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة إلىٰ النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة إلىٰ غيرهما، ومنها حديث خيبر؛ فإن النبي عليه السلام بعث أبا بكر رضي الله عنه إلىٰ خيبر، فرجع منهزمًا، ثم بعث عمر رضي الله عنه، فرجع منهزمًا، فغضب رسول الله عليه السلام لذلك، فلما أصبح خرج إلىٰ الناس، ومعه راية، فقال: «لأعطين الراية اليوم رجلًا يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله كرارًا غير فرار»، فعرض له المهاجرون، فقال عليه السلام: «أين علي؟»، فقيل: إنه أرمد العينين، فتفل في عينيه، ثم دفع الراية إليه، وذلك يدل علىٰ أن ما وصفه به مفقود فيمن تقدَّم، فيكون أفضل منهما، ويلزم منه أن يكون أفضل من جميع الصحابة رضي الله عنهم، والأفضل يجب أن يكون إمامًا.

والجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن المُراد بالولي هو الأولىٰ بالتصرف، ولِمَ لا يجوز أن يكون المُراد به الناصر؟!

قولهم: «إن الولاية بمعنىٰ النصرة عامة، والولاية في الآية خاصة»، قلنا: لا نسلم أن الولاية بمعنىٰ النصرة عامة، وإنما تكون عامة إذا

أُضيفت إلىٰ جمعٍ غير مخصوصين بصفاتٍ معينةٍ؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾، وأما إذا أُضيفت إلىٰ جمعٍ مخصوصين بصفاتٍ خاصة؛ كما في الآية المحتج بها؛ فلا، وعلىٰ هذا فلا يمتنع أن تكون الولاية المحصورة في الله تعالىٰ ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية، الولاية بمعنىٰ النصرة، وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاةٍ بين الآيتين المذكورتين، ولئن سلم أن الولاية في الآية بمعنىٰ التصرف، لكن حمل الجمع علىٰ الواحد متعذر، بل المُراد بالذين آمنوا في الآية عليٌّ وأكفاؤه.

وأما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، فهو من باب الآحاد، وقد طعن فيه ابن أبي داود وأبو حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث، ولئن سلم صحة هذا الحديث، لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به علىٰ إمامة عليٍّ.

قولهم: «لفظ المولىٰ يحتمل الأولىٰ»، قلنا: لا نسلم ذلك؛ فإن أولىٰ بمعنىٰ أفضل، والمولىٰ بمعنىٰ مفضل، ولم يرد أحدهما بمعنىٰ الآخر؛ إذ لو ورد أحدهما بمعنىٰ الآخر، لصح أن يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر، وليس كذلك؛ فإنه يصح أن يُقال: فلان أولىٰ من فلان، ولا يصح أن يُقال: فلان مولىٰ من فلان، ولئن سلم احتمال إطلاق المولىٰ بمعنىٰ الأولىٰ، ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه، ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولىٰ في الحديث علىٰ الأولىٰ، ولكن لا نسلم أن المُراد بالأولىٰ الأولىٰ بالتصرف فيهم، بل أمكن أن يكون المُراد به أولىٰ بهم في محبته وتعظيمه، وليس أحد المعنيين أولىٰ من الآخر.

والجواب عن الثاني: أنه لا يصح الاستدلال به من جهة السند، ولئن سلم صحة سنده قطعًا، لكن لا نسلم أن قوله: أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ، يعم كل منزلة كانت لهارون من موسىٰ؛ فإن من جملة منازل هارون من موسىٰ أنه كان أخًا لموسىٰ في النسب، وشريكًا له في النبوة، ولم يثبت ذلك لعلي رضي الله عنه.

قولهم: «(منزلة) اسم جنس يصلح لكل المنازل، ولكل واحدة واحدة». قلنا: لا نسلم أن اسم الجنس إذا عري عن موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف، أو حرف النفي يعم، بل هو من قبيل الأسماء المُطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس علىٰ طريق البدل، لا أن يكون متنًا، ولا لكل واحد واحد علىٰ سبيل الجمع، وإلا لم يبق فرق بين المطلق والعام، والظاهر أن معناه تشبيه علي بهارون في الأخوة والقرابة، ولئن سلم تعميم المنازل، لكن لا نسلم أنه من منازل هارون من موسىٰ، استحقاقه بخلافته بعده؛ ليلزم مثل ذلك في حق علي.

قولهم: «إنه كان خليفة له علىٰ قومه في حال حياته»، قلنا: لا نسلم ذلك، بل كان شريكًا له في النبوة، والشريك غير الخليفة، وليس جعل أحد الشريكين خليفة عن الآخر أولىٰ من العكس.

وقوله تعالىٰ حكايةً عنه: ﴿ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي﴾ المُراد به المبالغة والتأكيد في القيام بأمر قومه علىٰ نحو قيام موسىٰ، وأما أن يكون مستخلفًا عنه بقوله، فلا؛ فإن المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه، لم يكن له القيام مقامه في التصرف، وهارون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك، ولو لم يستخلفه موسىٰ عليه السلام، ولئن سلم أنه استخلفه في حال حياته، ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته؛ فإن

قوله: «اخلفني» ليس فيه صيغة عموم؛ بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان، ولهذا لو استخلفه وكيلًا في حياته علىٰ أحواله؛ فإنه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته، وإذا لم يكن مقتضيًا للخلافة في كل زمانٍ، فعدم خلافته في بعض الأزمان؛ لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه، لا يكون عزلًا كما لو صرَّح بالاستخلاف بعض التصرفات دون بعضٍ؛ فإن ذلك لا يكون عزلًا فيما لم يستخلف فيه، وإذا لم يكن عزلًا، فلا تنفير، ولئن سلم أن ذلك عزل له، ولكن إنما يكون نقصًا له إذا لم يكن له مرتبة أعلىٰ من الاستخلاف، وهي الشركة في النبوة.

وعن الثالث أن هذه الأخبار غير متواترة، ولا صحيحة عندنا، فلا تقوم بها حُجة علينا.

وعن الرابع: أنا لا نسلم وجوب العصمة، ولا نسلم وجوب التنصيص، ولا نسلم عدم النص في شأن أبي بكر رضي الله عنه.

وعن الخامس: أن تفويض الأمر إلىٰ المكلفين لعله كان أصلح للمكلفين من التنصيص علىٰ إمامة شخص بعينه.

وعن السادس: أن ما ذكرتم من الدلائل الدالة علىٰ أن عليًا أفضل معارض بما يدل علىٰ أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل، والدليل علىٰ أفضلية أبي بكر رضي الله عنه قوله تعالىٰ: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾؛ فإن المُراد إما أبو بكر، أو علي رضي الله عنهما بالاتفاق.

والثاني: وهو أن يكون المُراد به عليًا مدفوع؛ لأن الله تعالىٰ ذكر في وصف الأتقىٰ قوله: ﴿ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ﴾، وعليٌّ غير موصوف بهما؛ لأنه ما اتفق لعلي إن آتىٰ ماله يتزكىٰ، ولأن عليًا رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عليه السلام وإنفاقه، وذلك نعمة تجزىٰ، وإذا

لم يكن المُراد بالأتقىٰ عليًا تعين أن يكون المُراد به أبا بكر رضي الله عنه، فيكون أبو بكر رضي الله عنه هو الأتقىٰ، وكل من كان أتقىٰ كان أكرم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾، وكل من كان أكرم كان عند الله أفضل، فأبو بكر رضي الله عنه أفضل، وقوله عليه السلام: «ما طلعت الشمس، ولا غربت بعد النبيين والمرسلين علىٰ رجلٍ أفضل من أبي بكر» رضي الله عنه؛ فإنه يدل علىٰ أنه ليس أحد أفضل من أبي بكر، فلا يكون علي أفضل من أبي بكر، وإذا لم يكن علي أفضل من أبي بكر رضي الله عنه، فإما أن يكون مساويًا لأبي بكر في الفضل، أو يكون أبو بكر أفضل من علي رضي الله عنهما، والأول منتف بالإجماع؛ فتعين الثاني.

وقوله عليه السلام لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: «هما سيدا كهول أهل الجنة، ما خلا النبيين والمرسلين»، وقوله عليه السلام: «ليؤم الناس أبو بكر»، وتقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات يدل علىٰ أنه أفضل، وقوله عليه السلام، وقد ذكر أبو بكر رضي الله عنه عنده: «وأين مثل أبي بكر؟! كذَّبني الناس، وصدَّقني، وآمن بي، وزوَّجني ابنته، وجهزني بماله، وواساني بنفسه، وجاهد معي ساعة الخوف».

وقول علي رضي الله عنه: «خير الناس بعد النبيين أبو بكر، ثم عمر رضي الله عنهما».

قال: (**الخامس في فضل الصحابة: يجب تعظيمهم، والكف عن مطاعنهم؛ فإن الله تعالىٰ أثنىٰ عليهم في مواضع كثيرة، منها قوله تعالىٰ:** ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾، **وقوله تعالىٰ:** ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾، **وقوله تعالىٰ** ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾، **وقال** عليه السلام: «**لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه**»، وقال: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»، **وقال:**

«الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم بعدي غرضًا، مَن أحبهم، فبِحُبِّي أحبهم، ومن أبغضهم، فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذىٰ الله، ومن آذىٰ الله، فيوشك أن يؤخذ»، وما نُقل من المطاعن، فله محامل وتأويلات، ومع ذلك، فلا تعادل ما ورد في مناقبهم.

وحُكي عن آثارهم نفعنا الله بمحبتهم أجمعين، وجعلنا الله لهديهم متبعين، وعصمنا عن زيغ الضالين، وبعثنا يوم الدين في أعداد الهادين بفضله العظيم، وفيضه العميم؛ إنه سميعٌ قريبٌ مجيبٌ).

أقول: المبحث الخامس في فضل الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين-: يجب تعظيم جميع أصحاب رسول الله ﷺ، والكف عن مطاعنهم، وحُسن الظن بهم، وترك التعصُّب، والبُغض لبعضهم علىٰ بعضٍ، وترك الإفراط في محبة بعضهم علىٰ وجه يفضي إلىٰ عداوة آخرين منهم، والقدح فيهم؛ فإن الله تعالىٰ أثنىٰ عليهم في مواضع كثيرة، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾، وقد أثنىٰ رسول الله ﷺ عليهم، وهم بذلوا المجهود في نصرة رسول الله ﷺ بالجهاد، وصرف الأموال.

وقوله ﷺ: «**لا تسبوا أصحابي، لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه**».

وقال عليه السلام: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»، وقال رسول الله عليه السلام: «**الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم بعدي غرضًا، من أحبهم فبِحُبِّي أحبَّهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذىٰ الله، ومن آذىٰ الله يوشك أن يؤخذ**»، فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز أن يبغض من هو موصوف بهذه الصفات، وما نقل عن المطاعن، فعلىٰ تقدير صحته له محامل وتأويلات، ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم، وحُكي عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة -نفعنا الله بمحبتهم أجمعين-، وجعلنا لهديهم متبعين، وعصمنا عن زيغ الضالين، وبعثنا يوم الدين مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقًا.



«يقول المتوسِّل بصالح السلف
مصحِّحُه الفقير عبد الجواد خلف»

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

حمدًا لمن تفرَّد بوجوب وحدانيته في ذاته وصفاته، واستدل بباهر صنعه علىٰ كمال قدرته جميع مخلوقاته، وصلاةً وسلامًا علىٰ نتيجة هذا الوجود، ونقطة استمداد جميع البرية، والسبب في إيجاد كل موجود أفضل الخلق علىٰ الإطلاق، المبعوث بالشريعة الغرَّاء، المُتمم لمكارم الأخلاق، المؤيد بقواطع الحُجج وسواطع البراهين، الدَّاعي إلىٰ الله بإذنه لتوحيد رب العالمين، سيدنا محمد بن عبد الله وآله وصحبه ومَن ولاه، **(وبعد)**:

فقد تم طبع الكتاب الجليل الذي ليس له في بابه مثيل المشتمل علىٰ درر النفائس، ونفائس الدرر، وغرر اللطائف، ولطائف الغرر، وبالجملة فهو حديقة فضل نطقت بيننا بالحق، ونتيجة فكر لا يعرف قدرها إلا القليل من الخلق.

وإني وإن أطنبت فيه مدائحي فأكثر مما قلت ما أنا تارك

المُسمَّىٰ **(مطالع الأنظار)** لأبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني المتوفىٰ سنة تسع وأربعين وسبعمائة علىٰ متن **(طوالع الأنوار)** للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفىٰ سنة خمس وثمانين وستمائة -رضي الله عن الجميع، وأسكنهم من الفردوس المكان الرفيع-، بالمطبعة الخيرية بمصر القاهرة المعزية لمالكها، ومديرها

المتوكل علىٰ عالي الجناب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب)، وذلك في العشر الأول من جمادىٰ الآخرة سنة ١٣٢٣ من هجرة مَن له الشفاعة العظمىٰ في الآخرة سيدنا محمد بهجة الأنام عليه أفضل الصلاة وأتم السلام، وعلىٰ آله السادة الأعلام، نجوم الهدىٰ، وبدور التمام.

تم.

حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفىٰ ٨١٦هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

(قوله: أراد أن يشير إلىٰ أشرف العلوم)

أقول: أشار أولًا إلىٰ أمهات مباحث هذا الفن إجمالًا، وثانيًا: إلىٰ شرفه بحسب أجزائه، وثالثًا إلىٰ تعريفه المشتمل علىٰ الإشارة إلىٰ أبواب المقاصد، ورابعًا إلىٰ مرتبته، ثم انتقل إلىٰ وصف الكتاب ترغيبًا له. اهـ

(قوله: كان ذلك العلم) أقول: كأنه تكرار؛ لما تقدَّم بسبب طول الكلام. اهـ

(قوله: وأستار الجبروت صفات) أقول: صفات الأفعال، وسائل إلىٰ معرفة صفات الذات، فجعلها أستاره لا يناسبها إلا من حيث التوسط، ولا يبعد أن يُقال: شبَّه الجبروت بالأستار في المنع عن الإدراك. اهـ

(قوله: أي الوجود) أقول: لا يصح جعل الوجود المُطلق من أحوال موضوع هذا العلم، إلا إذا أُخذ علىٰ وجه يكون عرضًا ذاتيًا له. اهـ

(قوله: المباحث الآتية) أقول: فإن العلم بتلك المباحث يتوقف علىٰ معرفة صحة الأنظار المقيدة لها، وفساد الأنظار الدالة علىٰ نقائضها، فلا جرم كانت للمقصود مقدمة. اهـ

(قوله: واللواحق المادية) أقول: تفسير للغواشي الغريبة، وإنما قال: «واللواحق المادية»؛ تنبيهًا علىٰ أن العوارض المادية المقتضية للانقسام والتجزئ هي المانعة من التعقُّل الذي هو الارتسام في النفس، الناطقة المجردة. اهـ

(قوله: ويُراد به التصديق اليقيني) أقول: فيكون بينه وبين التعقُّل عموم من وجه. اهـ

(قوله: يلحقه الحكم) أقول: هذا إنما يصح إذا لم يكن الحكم تعقلًا. اهـ

(قوله: اللاحق يكون موقوفًا علىٰ المعلومات المكتسبة الغير المتناهية)، وكل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية إنما يحصل بالفكر، والفكر حركة لا تقع إلا في الزمان، فيكون كل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية في زمان، فاللاحق يكون موقوفًا علىٰ انقضاء أزمنة غير متناهية، وانقضاء أزمنة غير متناهية محال؛ لأن الزمان من ابتداء وجود النفس متناهٍ؛ فإن قيل: إنما يلزم أن يكون الزمان من ابتداء وجود النفس متناهيًا إذا كانت حادثة، وهو ممنوع؛ فإنه يجوز أن تكون النفس قديمة، وتكون قبل هذا البدن متعلقة ببدنٍ آخر، وهلم جرا إلىٰ غير النهاية علىٰ سبيل التناسخ.

وأُجيب بأنه قد ثبت بالبرهان حدوث النفس، وبطلان التناسخ قنتا، فحينئذٍ يكون بيان امتناع كون الكل كسبيًا موقوفًا علىٰ بيان حدوث النفس، وبطلان التناسخ، وهما من المسائل الغامضة، وبيان امتناع كون الكل كسبيًا من المسائل الظاهرة، فحينئذٍ يلزم بيان بطلان الظاهر بالخفي. اهـ

(قوله: لأنه يصدق علىٰ المحدود والمرسوم) أقول: وأيضًا هذا التعريف يتناول الدليل الآن يخص المعرفة بالتصور، لكن المصنف استعملها سابقًا بمعنىٰ العلم. اهـ

(قوله: أي لو احتاج مفهوم المعرف إلىٰ معرف لاحتاج مفهوم معرف المعرف إلىٰ معرف)؛ لأنه جزؤه. اهـ

(قوله: فإذا عرفنا إلخ) أقول: الحاصل أن مفهوم معرف المعرف مركب من جزأين:

أحدهما: مفهوم المعرف.

وثانيهما إضافته إلىٰ مُطلق المعرف، فإذا عرفّنا المعرف بقولنا: هو قول يفيد . . . إلخ، فقد عرفنا مفهوم المعرف، وعرفنا أيضًا مفهوم قولنا: قول يفيد . . . إلخ، وبينهما إضافة تعرف بمعرفتهما، فيكون مفهوم معرف المعرف معلومًا بجزئيته، فلا يحتاج إلىٰ معرف آخر، وفيه نظر؛ لأن معرفة المضافين من حيث الذات لا تستلزم معرفة الإضافة، بل نقول: لا يلزم من معرفة مفهوم المعرف معرفة مفهوم معرفه من حيث هو معرف، ولو سلم، لكن لا يلزم من كون جزأيه معلومين كون المجموع غير محتاج إلىٰ معرف آخر، وقد أشار الشارح إليهما. اهـ

(قوله: لا يُقال فيه إضافة الشيء إلىٰ نفسه)؛ لأنا نقول: اعتبر مفهوم المعرف من حيث هو صفة لشيءٍ مخصوص، وآلة لملاحظته، وأُضيف إلىٰ مفهوم المعرف من حيث هو ملحوظ بالذات، ومُطلق، فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشيء المخصوص، والمضاف إليه هو مفهوم المعرف، فمفهوم معرف المعرف يتوقف علىٰ مفهوم المعرف للمطلق علىٰ وجهين، وعلىٰ الإضافة. اهـ

(قوله: فينقطع بانقطاع اعتبار العقل) أقول: توضيحه أن يُقال: إن قولنا «قول يفيد تصوره تصور الشيء له مفهوم، وله صفة» هي كونه معرفًا للمعرف، فإذا أردنا تعريف المعرف احتجنا إلىٰ ملاحظة هذا المفهوم،

وكونه صالحًا لأن يكون معرفًا للمعرف، فهذا المفهوم إما بديهي، أو كسبي ينتهي إلىٰ البديهي؛ بحيث لا يكون هناك تسلسل أصلًا، وأما الوصف، فهو ملحوظ لا بالذات، ولا يُمكن للعقل تعريفه بهذا الاعتبار، نعم الملاحظة بالذات أمكن تعريفه بمفهومٍ آخر هو معرّف بمعرّف المعرّف، فهناك أيضًا مفهوم، وصفة عارضة له، وهي كونه معرفًا لمعرف المعرف -علىٰ قياس ما سبق-، ولا يُمكن للعقل اعتبار هذه الأوصاف بالذات دائمًا، فينقطع التسلسل قطعًا. اهـ

(قوله: باعتبار ذاته مساو لشيءٍ، وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه) أقول: فإن مفهوم قولنا: قول يفيد ... إلخ من حيث هو هو مساو لمفهوم المعرف، وإذا اعتبر معه كونه معرف المعرف صار أخص منه؛ لأنه مقيَّد، والمعرَّف مُطلق، والتحقيق أن ذات هذا المفهوم مساو لمفهوم المعرف، ووصفه أعني مفهوم معرف المعرف أخص منه، ولا استحالة في ذلك. اهـ

(قوله: يجب أن يكون أجلىٰ منه ... إلخ) أقول: أي بالنسبة إلىٰ السامع، وإنما قلنا هذا؛ لأن الشيء قد يكون أجلىٰ بالنسبة إلىٰ قومٍ بحسب علمهم، وصنعتهم. اهـ

(قوله: كما قبل الزوج ... إلخ) أقول: هذا بحسب الشهرة من أن التقابل بين الزوج والفرد بالتضاد، وأما بحسب التحقيق، فبينهما تقابل العدم والملكة، فيكون تعريفًا بالأخص. اهـ

(قوله: فلا يكون جزءًا صوريًا) مثلًا: الحيوان الناطق حدٌّ تام للإنسان، ولكل من الحيوان والناطق ماهية، ولهما وجود واحد إجمالي، ولكل منهما وجود علىٰ سبيل التفصيل، وتقديم الحيوان علىٰ الناطق

إضافة عارضة للحيوان بالقياس إلىٰ الناطق، ومتأخرة عن وجودهما، فلا يكون تقديم الحيوان علىٰ الناطق جزأ لماهيتهما، ولا لوجودهما الإجمالي، ولا لوجودهما التفصيلي. اهـ

(قوله: أي التي لا يكون استعمالها مشهورًا) أي يكون غريبًا بحسب قوم، ويكون غريبًا بحسب قومٍ آخر، أيضًا لا علىٰ معنىٰ بحسب قومٍ دون قومٍ؛ فإنه لا يُناسب قوله: تختلف ظاهرًا. اهـ

(قوله: والتكرار الضروري ما نشأ من نفس المفهوم)؛ فإن مفهوم «الأب» مفهوم واحد لابد في تحديده من قيد الحيثية التي هي تكرار ما تقدَّم عليها. اهـ

(قوله؛ لأن الابن قد يكون كذلك . . . إلخ) الابن إذا كان كذلك كان أبًا من هذه الحيثية، فلا يكون اندراجه في الحد مبطلًا لاطراده، فالحق أن يُقال: الأب له حيثيات متعددة؛ ككونه إنسانًا مثلًا، وجوهرًا، وجسمًا، إلىٰ غير ذلك، وكونه أبًا إنما هو من الحيثية المذكورة، والمُراد تعريفه بهذا الاعتبار، فلو لم يكرر السبب كان التعريف صادقًا عليه من الحيثيات الأُخر التي ليس هو معرفًا باعتبارها، فلا يكون مطردًا. اهـ

(قوله: تعريف الشيء بجميع أجزائه تعريف الشيء بنفسه، وهو محال)؛ لأن جميع الأجزاء إن لم يكن نفسه، فإما أن يكون داخلًا فيه أو خارجًا عنه، وكلاهما باطلان.

أما الأول، فلأن الداخل في الشيء ما يتركب الشيء منه ومن غيره، فلا يكون جميع الأجزاء جميعها، بل بعضها.

وأما الثاني، فظاهر. اهـ

(**قوله: لأنا نقول: دخول المُركَّب . . . إلخ**)؛ فإن المركبات كلها في ثبوتها تحتاج إلىٰ وجود جميع الأجزاء، وفي انتفائها يكفي جزء واحد. اهـ

(**قوله: لذا كان جميع الأجزاء للشيء**) أي معلومًا بدون تعريف ذلك الجزء لشيءٍ منها. اهـ

(**قوله: فيجوز أن يكون جميع الأجزاء معلومة**)، وما يُقال من أن المعرف موجد للمعرف، وموجد الكل موجد لأجزائه ممنوع؛ فإن موجد السرير ليس موجدًا للخشب. اهـ

(**قوله: لا يقتضي تقدُّم الكل . . . إلخ**)، وألا يلزم تقدُّم جميع الأجزاء علىٰ جميع الأجزاء. اهـ

(**قوله: فلا يصح التعريف بجميع الأجزاء**)؛ لما تقدَّم من الدليل السالم عن المعارض لورود المنع عليه. اهـ

(**قوله: فاستغنىٰ عن التعريف . . . إلخ**) قيل: جاز أن يكون متصورًا، ولا يكون ملتفتًا إليه مخطرًا بالبال، ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الإخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب إلىٰ مباديها المؤدية إليها. اهـ

(**قوله: فإن وجودات الأجزاء وجودات متعددة**) أي إذا كانت الأجزاء معلومة متفرقة موجودًا كل واحد منها بوجودٍ علىٰ حدة، فإذا استحضرت، وجُمعت، وقُطع النظر عن الالتفاف إلىٰ كل واحد منها علىٰ حياله، وصار الملاحظ الملتفت إليه هو المجموع من حيث هو، فهناك تصور إجمالي متعلق به، فإما أن يُقال: اجتماع تلك التصورات المتعلقة

بالتفاصيل صار سببًا لوجود هذا التصور الإجمالي الحادث بعده، فتكون المغايرة بالذات.

وأما أن يُقال: هذا التصور الإجمالي هو بعينه تلك التصورات المجتمعة علىٰ وجه انقطع الالتفاف إلىٰ خصوصيات الأجزاء، وصار الالتفاف إلىٰ الكل من حيث هو كل، فالمغايرة بالاعتبار أعني التفصيل والإجمال، ولعل هذا هو الحق؛ إذ لا يترتب عليها تصور آخر مغاير لها بالذات فتأمل. اهـ

(قوله: بوجود واحد) أي في الخارج إن كانت الماهية منسوبة إليه محققة، أو مقدرة، أو في الذهن باعتبار آخر إن كانت منسوبة إليه. اهـ

(قوله: فاستغنىٰ عن التعريف . . . إلخ) قيل: جاز أن يكون متصورًا، ولا يكون ملتفتًا إليه مخطرًا بالبال، ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الإخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب إلىٰ مباديها المؤدية إليها. اهـ

(قوله: فلا يلزم تحصيل الحاصل، ولا طلب المجهول) أقول: فيندفع ما يُقال: من أن الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه حاصلًا، والوجه المجهول لا يطلب لكونه مجهولًا، لكن هذا الجواب يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أشياء: المطلوب، والوجهان، والحق أن يُقال: المطلوب هو الوجه المجهول، وليس مجهولًا مُطلقًا حتىٰ يمتنع توجه النفس إليه؛ فإنه معلومٌ ببعض اعتباراته، وهو الوجه المعلوم، وهذا هو المذكور في المتن لا ما ذكره الشارح. اهـ

(قوله: والمُركَّب الذي لا يتركَّب عنه غيره يحد) أقول: إن لم يكن بديهيًا. اهـ

(قوله: وأراد باللزوم ما هو أعم) أقول: ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب إليه الأشعري. اهـ

(قوله: ويمكن أن يُقال: إضافة الوجود إلىٰ المدلول إضافة الصفة)، فيؤول المعنىٰ إلىٰ المدلول الموجود في الذهن، لكن في الصفة مما لا فائدة فيه. اهـ

(قوله: لأن المدلول العدمي له وجود في الذهن) أقول: هذا مسلَّم، لكن لا يجدي بطائل؛ فإن العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول في الذهن سواء كان وجوديًا، أو عدميًا لا العلم بوجوده فيه. اهـ

(قوله: فالمستدل به إما أن يكون كليًا) أقول: اندراج جميع أقسام القياس الاستثنائي، والاقتراني المتصل، والمنفصل فيما ذُكر غير ظاهر. اهـ

(قوله: وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام) أقول: تباين الرسمين ليس بما هو عرضي بالقياس إليهما، بل بالقياس إلىٰ ماهية المرسوم، فالظاهر أن نسبة أحدهما إلىٰ الآخر كنسبة أحد الحدين إلىٰ الآخر، بل الأولىٰ أن يُقال: الاختلاف بين أقسام الحجة كالاختلاف بين الأنواع، والاختلاف بين أقسام القياس؛ كالاختلاف بين الأصناف، وأما أقسام المعرف، فقد اجتمع فيها ما يشبه الاختلافين. اهـ

(قوله: قياس مقدماته كاذبة)؛ فإنها، وإن لم تكن مقدماته صادقة، لكنها بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر؛ كقولنا: كل إنسان حجر، وكل حجر جماد؛ فإنه لو سلمت مقدمتاه لزم عنهما قول آخر، وهو كل إنسان جماد. اهـ

(قوله: معناه (أ) مساوٍ لـ (ج))، وقيل في بيان إنتاج قياس المساواة، لزم منه لذاته، قولنا: (أ) مساوٍ لما يساوي (ج)، فإذا ضممناه

إلىٰ قولنا، وكل ما هو مساوٍ لما يساوي (ج)، فهو مساوٍ لـ(ج)، ينتج النتيجة المذكورة، وفيه نظر؛ لأن لزوم أن (أ) مساوٍ لما يساوي (ج) من المقدمتين ليس أيضًا بالذات. اهـ

(قوله: والثاني أي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكور) أقول: هذا القول بالنسبة إلىٰ اللازم المذكور ليس بقياس، وأما إذا قيس إلىٰ قولنا: ليس جزء الجوهر ما ليس بجوهر كان قياسًا من الشكل الثاني، ومندرجًا في تعريفه. اهـ

(قوله: وهو مذكور بالقياس بالفعل) أقول: ومعنىٰ كون النتيجة مذكورة بالفعل في القياس أنها بأجزائها المادية، وهيئتها التأليفية مذكورة فيه وإن طرأ عليها ما أخرجها عن كونها قضية، وعن احتمالها الصدق والكذب. اهـ

(قوله: في أمر يناسب طرفي المطلوب أعني موضوع النتيجة، ومحمولها؛ لأن النسبة بينهما؛ لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس، فلو لم يكن أمر يناسب طرفي المطلوب بسببه يعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة. اهـ

(قوله: من القياس إليه) أقول: فإنه يوضع المطلوب أولًا، ثم يرتب بما يدل عليه ويستلزمه، فما دام كذلك، فهو المطلوب، فإذا تمَّ القياس فهو النتيجة. اهـ

(قوله: هذا بطريق الإسقاط) أما بطريق التحصيل، فلأن الكبرىٰ الكلية إن كانت سالبة، فمع الصغر بين الموجبين، وإن كانت سالبة، فمع السالبتين. اهـ

(قوله: أخص من الصغرىٰ السالبة الجزئية) أعني، فهذه القرينة أعني المركبة من الصغرىٰ السالبة الجزئية، والكبرىٰ الموجبة الجزئية أعم من كل واحد من الثانية والثالثة. اهـ

(قوله: ويسمىٰ برهانًا) أي عند الحكيم، ودليلًا بالمعنىٰ الأخص عند المتكلم. اهـ

(قوله: ويسمىٰ خطابة عند الحكيم)، وإمارة عند المتكلم. اهـ

(قوله: وإما أن يكون مقدماتها ظنية) فيه أن المصنف جعل الجدل مندرجًا في الخطابة، ولا جدال معه في ذلك، وإن كلامه مشعر باعتبار قضايا مشبهة بالظنيات كما صرح به الشارح، ولم يوجد في كلامهم، بل صرح بعضهم بعدم اعتبار المشبهة بالظنيات؛ لأنها إن أفادت ظنيًا، فهي من الظنيات لا مشبهة بها، وإلا فلا اعتداد بها **(قوله: أو قضايا يجزم بها العقل والحس)** جعل الحاكم في المشاهدات هو الحس، وفي المتواترات والتجرِبيَّات والحدسيات العقل، والحس معًا، وإن كان الحاكم فيها هو العقل بمعاونة الحس؛ لأن الحس هناك كاف في حكم العقل بخلافه ههنا؛ للاحتياج إلىٰ قياس خفي في كل واحدة من المتواترات والتجربيَّات والحدسيات، فمدُّ خلية الحس هناك أكثر. اهـ

(قوله: وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ... إلخ) هذا الفرق ضعيف؛ لأن الأحكام النجومية تجربيات، ولا يتوقف علىٰ فعل يفعله الإنسان، بل الفرق أن السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية، وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين؛ فإن من شاهد ترتب الإسهال علىٰ شرب القمونيا، علم أن هناك سببًا للإسهال، وإن لم يعلم بخصوصيته، ومن شاهد في القمر اختلاف الأشكال النورية

بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس علم أن نوره من جهتها، وأن السبب في ذلك هو نور الشمس. اهـ

(قوله: لنقيض حكمه) كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتىٰ، مع أنه يوافق العقل في أن الميت جماد، والجماد لا يخاف منه المنتج؛ لقولنا: الميت لا يخاف عنه، وإذا وصل العقل والوهم إلىٰ النتيجة، نكص الوهم. اهـ **(قوله: بوجود الملزوم . . . إلخ)** مع العلم بالملازمة. اهـ

(قوله: أي العلم بعدم اللازم . . . إلخ) مع العلم بالملازمة. اهـ

(قوله: وأيضًا؛ فإن من علم . . . إلخ)، والدليل الأول قياس استثنائي عام، والدليل الثاني اقتراني خاص بالإلهيات، فالأنسب أن يجعل الأول ردًا للسمنية، والثاني ردًا للمهندسين، وإن كان كل واحد منهما مبطلًا لكل واحد من المذهبين. اهـ

(قوله: وأما ثانيًا، فلأنه حينئذ لا مدخل لقوله) أقول: والحق أن يوجه كلام المصنف علىٰ ما ذكره الإمام، وإن كانت عبارته قاصرة عنه، ويجعل قوله وباستلزام . . . إلخ جوابًا عما يقال لو كان النظر مفيدًا للعلم، ومستلزمًا له، لكان العلم باستلزامه له إما ضروريًا، أو نظريًا إلىٰ تمام ما ذكره هناك، فكأنه إشارة إلىٰ أن السؤال كما أمكن إيراده بالقياس إلىٰ كون اللازم علمًا كذلك يمكن بالنسبة إلىٰ كون النظر مستلزمًا له، والجواب واحد. اهـ

(قوله: بعد النظر الصحيح ممنوع)؛ فإن من أتىٰ بالنظر الصحيح علىٰ الوجه المذكور استحال تطرق الخطأ إليه. اهـ

(قوله: وعنده علم ضروري)، فيحصل هناك مقدمتان يقينيتان، إحداهما أن هذه النتيجة حقة لازمة للمقدمتين الحقيتين، والأخرىٰ أن كل

ما هو لازم للحق، فهو حق وعلم، فينتجان أن هذه النتيجة حق وعلم، وهو المطلوب، ثم العلم بأن اللازم من هذا النظر علم ضروري، فلا يحتاج إلىٰ نظر آخر، فلا تسلسل. اهـ

(قوله: لأن هذا التصديق متوقف علىٰ الاعتقاد)، ولو كان السبب في اختيار كونه نظريًا ما ذكره، وجب أن يختار ذلك في اللازم عن القياس المركب من المقدمتين البديهيتين المذكورتين الدال علىٰ أن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم، فلا ينقطع التسلسل، فظهر أن اختيار كونه ضروريًا مستقل في الجواب، وأما اختيار كونه نظريًا حاصلًا من المقدمتين البديهيتين، فيحوج حينئذ إلىٰ اختيار الضروري في المرتبة الثانية، وما بعدها، نعم لو اختير كونه نظريًا، وأنه مستفاد من النظر الأول بناء علىٰ قاعدة الإمام لا تدفع الشبهة. اهـ

(قوله: لأن العلم اللازم للنظر غير العلم بأنه هو المطلوب) أقول: إذا لم يحصل العلم بأنه هو المطلوب لم يكن النظر مفيدًا للعلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب، فلا يكون كافيًا في تحصيل المطالب؛ إذ لابد من العلم بذلك لتطمئن النفس، وينقطع الطلب، ولعل الخصم يقنع بذلك. اهـ

(قوله: يلابس العقل في مأخذه)؛ إذ الوهم يلابس العقل في مأخذه الظاهر أن الضمير راجع إلىٰ العلم الإلهي المذكور معنىٰ، لا إلىٰ العقل، والمقصود إثبات العسر فيه باعتبار مأخذه التي هي مباد لمسائله، وباعتبار المسائل أنفسها يرشدك إلىٰ ما ذكرنا النظر في مأخذ هذا الكلام أعني عبارة المحقق في شرح التنبيهات. اهـ

(قوله: وإن عنيت بقولك أنها مقدمة أخرىٰ . . . إلخ) تحقيقه أن الاندراج ملحوظ من حيث أنه حالة، بينما لا علىٰ أنه قضية في نفسه ليحتاج إلىٰ اعتبار انضمامها إلىٰ إحداهما، ويلزم التسلسل. اهـ

(قوله: وإما أن العلم بالمقدمتين) إن أراد أن العلم بالمقدمتين مطلقًا أعم من أن تكونا مرتبتين، أو لا تكونا مرتبتين ممكن، فهذا مما لا ينبغي أن يتوقف عليه عاقل، وإن أراد أن العلم بهما مرتبتين، فالظاهر أن ذلك في الشكل الأول غير ممكن بخلاف باقي الأشكال، ثم إن الشيخ بعد ما بين أن الفكر هو الانتقال من المعلومات إلىٰ المجهولات، وإن ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب، وهيئة في تلك المعلومات، حتىٰ قال: فلا سبيل إلىٰ إدراك مطلوب مجهول إلا من قبيل حاصل معلوم، ولا سبيل أيضًا إلىٰ ذلك مع الحاصل المعلوم، إلا بالتفطن للجهة التي صار لأجلها مؤديًا إلىٰ المطلوب.

قال الشارح المحقق: يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب، ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين؛ لأن حصول المبادي وحدها لو كان كافيًا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالمًا بجميع العلوم، وأيضًا فربما علم الإنسان أن البكر لا تحبل، وأن هذا مثلًا بكر، ثم يراها عظيمة البطن، فيظنها حبلىٰ، وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه، فقد ظهر من كلام الشارح أن المعتبر مع المقدمتين هو الترتيب والهيئة، لا ملاحظتهما، وأنهما مفرقتين غير مترتبين ترتيبًا مخصوصًا لا يكفيان في ذلك، وسياق كلام الشيخ يدل علىٰ ذلك، ولا شك أنه صواب، فلا يتوجه عليه اعتراض الإمام أصلًا، نعم عبارته علىٰ هذا تقتضي أن يكون المحتاج إليه بعد العلم بالمقدمتين هو العلم

بالترتيب والهيئة، وكذلك عبارة الشارح أولًا؛ حيث قال: ملاحظة الترتيب، وجوابه أن الترتيب والهيئة إنما يحصلان من ملاحظة المقدمات علىٰ وجه مخصوص، فأراد بملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التي يحصل بها الترتيب والهيئة، وعلىٰ هذا تؤول عبارة المتن، ولذلك قال الشارح آخرًا: وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه؛ فتأمل. اهـ

(قوله: أجاب الإمام بأنه معارض . . . إلخ) أراد به أنه منقوض عند تلخيص كلامه. اهـ

(قوله: استلزم النظر الفاسد الجهل) قيل: إن قولنا: زيد جماد، وكل جماد جسم، ينتج أن زيدًا جسم، فالقياس فاسد من حيث المادة فقط، والنتيجة حقة. اهـ

(قوله: سواء كان هناك معلم . . . إلخ)، ولقائل أن يقول: لا شك أن من حصل له العلم بتلك الأمور حصل العلم بالنتيجة، وإنما الكلام في إمكان العلم بهذه الأمور من غير معلم، وما ذكرتم لا يدل عليه. اهـ

(قوله: إنما هو بالنظر . . . إلخ)، والقول بأن طريق المعرفة هو النظر فقط، ولا يلائم ما سيأتي من أن امتناع العرفان بغير النظر ممنوع. اهـ

(قوله: واعترض علىٰ دليل المعتزلة أيضًا) في ظاهر هذا الاعتراض نظر؛ لأنا لا نسلم أن التعذيب علىٰ الترك من لوازم الوجوب، بل استحقاق التعذيب من لوازمه، والآية لم تدل علىٰ نفيه، اللهم إلا إذا كان الاعتراض عليهم علىٰ سبيل الإلزام، فحينئذ يستقيم. اهـ

(قوله: فيدور)، والجواب أن الوجوب لا يتوقف علىٰ العلم بالوجوب، وإلا لزم الدور، بل يكفي فيه إمكان العلم بالوجوب عليه، والإمكان حاصل في الجملة. اهـ

(قوله: كالجوهرية) أقول: معنىٰ الجوهرية كون الشيء إذا وجد وجد، لا في موضوع، فعلىٰ هذا يصدق علىٰ المعدوم. اهـ

(قوله: فلو جعل مورد القسمة . . . إلخ)، ومن جعل مورد القسمة المعلوم، ولعل مراده من شأنه أن يعلم، فحينئذ لا فرق. اهـ

(قوله: لأنه إذا علم مطلقًا . . . إلخ) أقول: اعلم أن العلم بأن هذا التصديق بديهي مطلقًا، أي بجميع أجزائه مجملة لا يتوقف علىٰ العلم ببداهة كل جزء تفصيلًا كما في كبرىٰ الشكل الأول بالقياس إلىٰ نتيجة. اهـ

(قوله: اندفع الاعتراض بأنه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته) لجواز أن يكون ممتنع التصور، فلا يوصف بالكسب، ولا بالبداهة، وإنما اندفع بما ذكره من أن الوجود متصور. اهـ

(قوله: لا نسلم أن جزء الوجود) هذا السؤال وارد علىٰ الشق الأخير أيضًا -كما لا يخفىٰ-. اهـ

(قوله: لأنا نقول: لا امتناع في كون جزء الشيء معروضًا له) أي لا استحالة في كون الكل عارضًا لجزئه، بمعنىٰ أنه خارج عنه محمول عليه كما ذكره من المثال، غاية ما في الباب أنه يلزم أن لا يكون الخارج بتمامه خارجًا، ولا امتناع فيه، فإن المركب من الداخل والخارج خارج، وأما كون الكل عارضًا لجزئه بمعنىٰ أنه قائم به، وحالٌّ فيه، فالظاهر استحالته كما في السواد القائم بعمله، نعم الكلام في أن نسبة الوجود إلىٰ الماهيات كنسبة الأعراض إلىٰ محالها أم لا. اهـ

(قوله: وأما بيان بطلان اللازم)، ولمانع أن يمنع بطلان اللازم.

قوله: ونتردد في كونه واجبا أو جوهرًا أو عرضًا مع بقاء اعتقاد الوجود في جميع الأحوال ممنوعٌ؛ فإن من يعتقد أن الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الأحوال، نعم يسلم إطلاق لفظ الوجود بالاشتراك علىٰ الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع. اهـ

(قوله: مفهوم السلب واحد)؛ إذ لا تمايز في الإعدام، فلا تعدد؛ لأنه يقتضي التمايز. اهـ

(قوله: لكن السلوب متشاركة في مطلق السبب) أجيب بأن القائل باشتراك الوجود لفظًا يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب معنىٰ، بل هي متشاركة عنده في لفظ السلب أيضًا. اهـ

(قوله: والعدم الخاص، فقد أخطأ)؛ إذ لا واسطة بين النقيضين قطعًا، فالشيء إما أن يكون موجودًا بوجوده الخاص، أو لا يكون موجودًا به، والعقل جازم بالانحصار؛ نظرًا إلىٰ التعمم نفسه، وتوهم الشارح إنما نشأ من جهة اللفظ. اهـ

(قوله: لامتناع الشك في ماهية الشيء، وذاتية عند تصوره) يعني تصور الشيء بحقيقته، فالكلام إنما يتم في الحقائق المتصورة بالسكنة. اهـ

(قوله: أجيب بأن تصور الشيء، وإن كان عبارة عن وجوده في الذهن)، وبعبارة أوضح: لا يلزم من تصور الشيء ووجوده في الذهن تصور ذلك التصور، والوجود لا بالسكنة، ولا بوجه ما، فيجوز أن يشكك في نسبة الوجود الذهني مع كونه موجودًا فيه؛ لعدم الاطلاع علىٰ حقيقة تلك الحالة الثابتة له في الذهن، وإنها وجود لذلك الشيء فيه. اهـ

(قوله: يلزم كونه زائدًا) إن أراد كونه زائدًا في الكل، فلزومه ممنوع، وإن أراد في البعض، فعلىٰ تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقًا للدعوىٰ الكلية. اهـ

(قوله: غير قابل لنفسه)، وفيه نظر؛ لأنا لا نسلم أن قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه؛ لأن الوجود لو لم يكن مفهومًا واحدا مشتركًا تكون الوجودات متغايرة، فلا يلزم من قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه؛ لجواز أن يكون القابل غير المقبول بناء علىٰ أن الوجود لا يكون مشتركًا بالاشتراك المعنوي، وأيضًا لا نسلم استحالة قبول الشيء لنقيضه؛ فإن قلت: إن القابل يجب أن يجتمع مع المقبول، والشيء لا يجتمع مع نقيضه، قلت: لا نسلم ذلك، وإنما يلزم إن لم يكن المقبول أمرًا عدميًا، وهو ممنوع. اهـ

(قوله: لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات) إن أراد امتناع تحققها خارجًا، فإما يلزم ذلك لو كانت الأجناس والفصول أمورًا خارجية، وإن أراد امتناع تحققها ذهنًا، فقد يلتزم؛ إذ لا دليل علىٰ إمكان تعقل الماهية بالسكنة، وأما بالنسبة إلىٰ العلم المحيط؛ فإنما يتم لو كان بين الأجزاء ترتب حقيقي، وإلا لامتنع إحاطته بغير المتناهي مطلقًا؛ فتأمل. اهـ

(قوله: لأنه إن اقتضىٰ العروض) قيل: هو لا يقتضي شيئًا من ذلك، ولا ينافيه. اهـ

(قوله: يكون زائدًا في الجميع) قد عرفت ما فيه **(قوله: وأيضًا الجنس إنما يكون عرضًا عامًا للفصول)** ما ذكروه من الدليل علىٰ أن الجنس بالقياس إلىٰ الفصل عرض عام في الجميع، فلا يجوز تخصيصه. اهـ

(قوله: من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة)؛ فإن قيل: قيام الوجود بها إما حال كونها معدومة، فيلزم اجتماع النقيضين، وإما حال كونها موجودة، فيلزم تحصيل الحاصل.

قلنا: حال كونها موجودة بذلك الوجود، فلا محذور، وإن رده في أن قيامه بها إما بشرط الوجود، أو بشرط العدم، فالجواب أنه قائم بها من حيث هي هي، لا بشرط شيء منهما. اهـ

(قوله: قيل الوجود ليس طبيعة نوعية) أقول: الظاهر أن هذا السؤال منع للملازمة مع السند كما أن السؤال السابق منع البطلان التالي، وعلىٰ هذا يكون قول المصنف أن سلم إشارة إلىٰ منع السند، وذلك غير مقبول سواء كان مساويًا، أو أخص منه، بخلاف الاستدلال علىٰ بطلانه؛ فإنه مقبول في القسم الأول، وأما قوله فلا يمنع المساواة . . . إلخ، فجواب عن المنع كأنه قيل: الوجود إما متواطئ، فيتحد في الجميع، وسقط المنع، وإما مشكك، فتتحد حقيقته في الكل أيضًا، وإلا لزم أحد المحذورين، وإن شئت توجيه كلامه، فاجعل قوله قبل الوجود مشكك إشارة إلىٰ معارضة دالة علىٰ جواز تجرد الوجود في الواجب.

واجعل قوله: إن سلم منعًا لبعض مقدماتها، وقوله: فلا يمنع معارضة بعد التنزيل عن المنع. اهـ

(قوله: التشكيك لا يمنع)، بل المساواة واقعة مع التشكيك، وإلا يلزم ما ذكر. اهـ

(قوله: في أن المعدوم الممكن هو شيء في الخارج علىٰ معنىٰ . . . إلخ) لا يخفي أن لفظ الشيء هل يطلق عليه في اللغة أم لا؛ فإن ذلك بحث لغوي. اهـ

(قوله: أجيب بأنا نسلم أنه إذا لم يكن ثابتًا يكون منفيًا محضًا)، وتفصيل الكلام أن الترديد في المعدوم إما بحسب ما صدق عليه من أفراده، وإما بحسب مفهومه، فعلىٰ الأول تكون الأقسام ثلاثة الأول أن يكون الجميع منفيًا محضًا، الثاني أن يكون الجميع ثابتًا بوجه، والثالث أن يكون بعضها ثابتًا كالمعدوم الممكن، وبعضها منفيًا كالممتنع، والمختار هو القسم الثالث، فلا يصح ما ذكره من الدليل؛ إذ كبراه جزئية، وعلىٰ الثاني، فإما أن يراد أن مفهوم المعدوم هو مفهوم المنفي المحض، أو غيره، فالجواب باختيار الشق الثاني، ولا يلزم من مغايرته إياه أن يكون ثابتًا لجواز المغايرة، واتصافه بمفهوم المنفي المحض، ولا يلزم من صدقه علىٰ أفراده اتصافها بذلك، فلا يتم المطلوب، وإما أن يراد أن مفهومه متصف بمفهوم المنفي المحض أولًا، فالجواب باختيار الشق الأول إلىٰ آخر الكلام. اهـ

(قوله: وكل معلوم متميز) أي من غير المعلوم، وإلا استحال اتصاف أحدهما بالمعلومية، والآخر بعدمها. اهـ

(قوله: وعلىٰ تقدير جواز التسلسل في الأمور الثابتة) أي قالوا: أن التسلسل في الأمور الثابتة المنفكة عن الوجود جائز. اهـ

(قوله: ويزيد وجوده علىٰ ماهيته)، ويلزم التسلسل بأنا نقل الكلام إلىٰ وجود الوجود، ونقول: هو أيضًا موجود بوجود زائد عليه. اهـ

(قوله: في الاسم، بل في المعنىٰ)؛ لأنا إذا قطعنا النظر عن جانب الألفاظ، ولاحظنا المعاني، وجدنا بين البياض والسواد اشتراكًا ليس بين البياض والحلاوة مثلًا، ويؤيده، وضع الألفاظ في اللغات للقدر المشترك بين الألوان. اهـ

(قوله: بل وجود الوجود عينه) توضيح هذا الكلام أن الوجود هو التحقق، وكل معنىٰ مغاير للتحقق، فهو في كونه متحققًا يحتاج إلىٰ التحقق، وإما مَا هو عين التحقيق، فهو في كونه متحققًا لا يحتاج إلىٰ شيء آخر، بل هو متحقق بذاته كما أن كل مضيء مغاير للضوء، وهو في كونه مضيئًا يحتاج إلىٰ الضوء، وأما ما هو عين الضوء، فهو في كونه مضيئًا لا يحتاج إلىٰ ضوء آخر، بل هو مضيء بذاته، وأما ما ذكره الشارح من أن الموجود شيء له الوجود . . . إلخ، فكلام ناشئ من النظر إلىٰ جانب الألفاظ والمعاني اللغوية علىٰ أنه جار في الوجود الذهني أيضًا، فلا يصح قوله، فنختار أن الوجود موجود في الذهن؛ فإن أجاب بأن القائم به في الذهني جزئي من جزئياته، فلم لا يجوز مثله بحسب الخارج. اهـ

(قوله: أن الوجود لا يرد عليه هذه القسمة، وهي قولنا: إما أن يكون الوجود موجودًا، أو معدومًا إلخ)؛ فإن قيل: كيف لا يرد عليه هذه القسمة مع أن الترديد بين النقيضين حاصر لجميع الأشياء لا يخرج عنه شيء منها، أجيب بأن كل نقيضين يتناولان كل ما عداهما، فكل معنىٰ مغاير لهما يردد بينهما، ولا يخرج عنهما، وأما هما فلا يندرجان تحت شيء منهما، فلا يصح في شيء منهما أن يقال: هو إما أن يندرج تحت هذا، أو تحت ذاك.

وقد أجيب أيضًا بأن الوجود معدوم، ولا استحال في ذلك، وإنما الممتنع حمل أحد النقيضين علىٰ الآخر بالمواطأة، وقد استوفىٰ في أقسام الجواب عن هذه الشبهة. اهـ

(قوله: فنختار أن الوجود موجود في الذهن) الترديد إنما هو بحسب الخارج، فلا توجيه؛ لما ذكره. اهـ

(قوله: ظهر ضعف ما زعم) أي ظهر ضعف مذهبه، وضعف دليله أيضًا؛ فتأمل. اهـ

(قوله: ثم المركبة إما خارجية)، وكذا البسيط إما بسيطة خارجًا أو في الذهن، فالأقسام أربعة. اهـ

(قوله: إذا أردنا بالروح الصورة الحالة)، وأما الروح بمعنىٰ النفس الناطقة، فلا يتصور بينهما تركب حقيقي قطعًا. اهـ

(قوله: كل واحد هو هو) أي كل واحد من تلك الأشياء هو الجنس في الوجود، وليس هو متحصلًا مطابقًا لماهية نوعية منها بتمامها. اهـ

(قوله: لو كان عدميًا لم يكن عدمًا مطلقًا)؛ لأن العدم المطلق لا تميز فيه، بل لا يتصور أصلًا، فلا يكون مميز الغير قطعًا. اهـ

(قوله: إذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين، بل يحتاج كل فرد من أفراد التعين إلىٰ تعين آخر يمتاز به عن سائر أفراده. اهـ

(قوله: وأجيب بأن تعين كل متعين ماهية مخالفة) هذه العبارة مشعرة بأن كل تعين له ماهية كلية، إلا أنها منحصرة في فرد واحد، وذلك يستلزم احتياجه إلىٰ تعين آخر قطعًا، والحق أنها جزئيات في حد ذواتها، متخالفة بالحقائق. اهـ

(قوله: ونرفض هذا الدليل باختصاص الفصول) هذا النقض إنما يتوجه علىٰ من يقول بالأجناس والفصول، وأنها متمايزة في الخارج. اهـ

(قوله: والحق أن يقال: لو كان علة الوجوب هي الذات)، وذلك؛ لأن التسلسل اللازم من الدليل السابق إنما هو من جانب المعلول، وفي إتمام البرهان علىٰ بطلانه كلام، وأما التسلسل اللازم ههنا فمن جانب العلة، وأما ورود الإشكالات، والاحتياج إلىٰ دفعها، فيقتضي الأولوية هذا إن جعل قوله: «والحق» إشارة إلىٰ أن الاستدلال بهذا الوجه علىٰ أن الوجوب اعتباري هو الصحيح دون ما ذكره المصنف، لكنه خلاف الظاهر من وجهين، الأول: أن ذلك إنما يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المصنف، وهو الآن في أثناء التقرير، والثاني أنه ذكر هذا الكلام بعينه بعد ذلك؛ حيث قال: والأولىٰ والصواب أنه إشارة إلىٰ رد ما ذكره في قوله. أجيب بأنا لا نسلم . . . إلخ، فكأنه قال: ورد هذا الجواب بأن الوجوب إذا كان ممكنًا، فعلته إما غير الذات، فيجوز زواله نظرًا إلىٰ الذات، فلا يكون واجبا لذاته، وإما بالذات، فلزم التسلسل من طرف الجسد، أو كلاهما محال، فلا يكون ممكنًا، بل واجبا إلىٰ آخر الدليل، ففي العبارة أدنىٰ مساهلة. اهـ

(قوله: والأولىٰ أن يقال) إنما كان هذا أولىٰ؛ لأنه أخصر؛ حيث حذف أحد شقي الترديد أعلىٰ وجوب الوجوب علىٰ تقدير كونه موجودًا، وأيضًا التسلسل ههنا من طرف المبدأ، ولا ينافي هذا جعله علة؛ لكونه حقًا كما سبق في الحاشية الأولىٰ، وأيضًا هناك يحتاج إلىٰ دفع تلك الأسئلة. اهـ

(قوله: لزم تقدم الصفة علىٰ الموصوف) أي الصفة الحقيقية، وأما تقدم الصفة الاعتبارية، فلا استحالة فيه، بل نقول: كل صفة متقدمة علىٰ وجود الموصوف؛ فإنها اعتبارية قطعًا. اهـ

(قوله: فيلزم حدوث القديم)؛ لأن العدم صفة لازمة للقديم، فيلزم من حدوثها حدوثه. اهـ

(قوله: أي انتزاع صورتين من الجزأين) حتىٰ يكون مركبًا عقليًا، وقوته، فيستحيل تركبه، أي مطلقًا أعم من أن يكون من أمرين متساويين، أو غيرهما. اهـ

(قوله: جاز انفكاك الذات عن الوجوب) أي نظر إلىٰ الذات نفسها. اهـ

(قوله: وإذا كانت ممكنة يكون لها حاجة)، وإلا لم يكن الإمكان علة للحاجة. اهـ

(قوله: يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها) بناء علىٰ أن ثبوت الشيء لغيره، فرع علىٰ ثبوته في نفسه، فكل ثابت لغيره ثابت في نفسه بدون العكس لا علىٰ أن الأول مقيد، والثاني مطلق كما يوهمه ظاهر عبارة الشارح. اهـ

(قوله: لم يكن الموصوف محتاجًا إليه)، وإلا لاحتاجت الصفة إلىٰ ذلك المؤثر ضرورة احتياجها إلىٰ الموصوف المحتاج إليه، وفيه بحث؛ لأن عدم احتياج الصفة إلىٰ المؤثر لعدميتها لا يستلزم عدم احتياج الموصوف؛ إذ ربما كان وجوديًا يحتاج إلىٰ المؤثر، ولا يلزم من ذلك احتياج الصفة إليه، وإنما يلزم ذلك لو كانت وجودية محتاجة إلىٰ الموصوف. اهـ

(قوله؛ فإنه لا يلزم من دون الوصف عدميًا أن لا يكون الشيء موصوفًا به) هذا هو الجواب عن تقرير الشارح علىٰ تقدير أن يقرر السؤال بأن الحاجة عدمية غير ثابتة في نفسها، فلا تثبت لغيرها،

فلا يكون الممكن محتاجًا إليه، فلا يكون إمكانه علة لاحتياجه، وإن قرر بأنها؛ لما كانت عدمية لم تكن معللة أصلًا، فلا يكون الإمكان علة لها، فالجواب أن العدمي لا يحتاج في ثبوته في نفسه إلىٰ علة؛ إذ لا ثبوت له كذلك، وإذا وقع صفة لغيره احتاج اتصافه به إلىٰ علة لا ليجعل الاتصاف موجودًا، بل ليجعل ذلك الغير متصفًا بتلك الصفة العدمية كما ذكره في إيجاد الماهية. اهـ

(قوله: في أنه كيف يترجح وجوده علىٰ عدمه) هذا كلام محقق قد ذكره في تحقق التسلسل في الأمور الاعتبارية، وكيفية انقطاعه كاللزوم والحصول والوحدة والكثرة، لكن قوله: إذا نظر العقل إليهما باعتبار ذاتيهما يكونان ممكنين إن أراد به الإمكان العام، فصحيح، لكنه ليس علة للحاجة، وإن أراد به الإمكان الخاص، فالظاهر أنها من الأمور الاعتبارية التي يمنع وجودها في الخارج، فلا يعرضها الإمكان الخاص بحسبه، واعتباره بالقياس إلىٰ الوجود الذهني خلاف المصطلح. اهـ

(قوله: فإنها ليست بحال الوجود)، فيلزم الواسطة قطعًا. اهـ

(قوله: فإن قيل، فعلىٰ هذا) أي علىٰ ما ذكر من أن المؤثر إنما يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود . . . إلخ. اهـ

(قوله: أجيب بأن التأثير)، والحاصل أن التأثير ليس بشرط الوجود، ولا بشرط العدم، بل هو في زمان الوجود، والمحال إنما يلزم من الأول فقط. اهـ

(قوله: لا يقال: لا نسلم أن الدليل الذي ذكرتم قطعي)، فلا يكون بديهيًا، وفيه بحث؛ لأن التشكيك في البديهيات لا يخرجها عن بداهتها؛ فإن العقل جازم بها، ويعلم إجمالًا أن ما ذكر في إبطالها مغالطة، وإن

لم يعلم الغلط بخصوصه، فبيان المغالطة ليس وسيلة إلىٰ أن يجزم بها، فتخرج بذلك عن كونها بديهية، بل ليبعد صاحبها عن الأمور المشككة ليتخلص عن شبوب الكدورات، ولئلا يتخذها الأوهام ذرائع إلىٰ إيقاع الشك فيها بالقياس إلىٰ العقول الناقصة. اهـ

(قوله: عدم علة وجود الممكن)؛ فإنه لو لم تكن العلة معدومة لم يكن المعلول معدومًا. اهـ

(قوله: والصواب أن يقال . . . إلخ) التحقيق أن قولنا عدم الأثر في نفس الأمر؛ لأن عدم المؤثر فيه حكم يقبله العقل؛ إذ حاصله لم يوجد فيه لعدم وجوده فيه، والعقل جازم بصحته كما يجزم بصحة قولنا، وجد الأثر فيه لوجود المؤثر فيه، وإنما الذي لا يقبله هو قولنا حصل عدمه في نفس الأمر بحصول عدمه فيه علىٰ أن يكون الخارج ظرفًا لحصول العدم فيه، لا لنفسه، ولا للوجود الذي أضيف إليه العدم في المعنىٰ؛ فإن قيل: العدم إذا لم يكن حاصلًا في نفس الأمر كيف يتصف بالعلية، والمعلولية، قلنا: هما أيضًا صفتان عدميتان، والعدم في نفس الأمر قد يتصف في نفس الأمر بما هو معدوم فيه اتصاف ما صدق عليه المعدوم بمفهومه، فإذا أراد العقل أن يحكم بالاتصاف احتاج إلىٰ تعقلهما، فيظهر اتصافه هناك علىٰ إنه أثر في نفسه كذلك لا علىٰ إنه من مخترعات العقل. اهـ

(قوله: متأخرًا . . . . إلخ)؛ إذ علىٰ الأول والثالث يلزم تقدم الشيء علىٰ نفسه بأربع مراتب، وعلىٰ الثاني بخمس مراتب. اهـ

(قوله: لا علىٰ اعتبار وجودها وعدمها)، ولهذا كان الشيء ممكنًا حال عدمه، ولا يمكن أن يقال: الحدوث صفة له لا علىٰ هذا الوجه، وإلا يلزم كونه حادثًا حال عدمه. اهـ

(قوله: من الاعتبارات العقلية، فلا يكون متأخرًا . . . إلخ) إنما الذي يجب تأخره هو تأخر الصفة الموجودة عن الوجود الموصوف. اهـ

(قوله: أولىٰ به لذاته) كما توهم بعضهم أن العدم أولىٰ بالموجودات السيالة كالحركة والأصوات. اهـ

(قوله: الحكم الثاني للإمكان أن الممكن لا يمكن)؛ فإن قيل: هذا البحث مستدرك؛ لأن الممكن هو الذي يتساوىٰ طرفاه بالقياس إلىٰ ذاته، فلا أولوية لأحدهما حينئذ نظرًا إلىٰ الذات، وإلا لم يكن هناك تساو، قلت: الحاصل من التقسيم هو أن الممكن هو ما لا يقتضي لذاته وجوده، ولا عدمه اقتضاء كافيًا مانعًا من النقيض، وأما التساوي؛ فإنما يلزم من هذا البرهان الدال علىٰ انتفاء الأولوية التي لا تمنع من طريان النقيض. اهـ

(قوله: كان الطرف الأول واجبًا) أي وجوب العدم أو وجوب الوجود. اهـ

(قوله: والحق أن يقال: في الجواب أن المؤثر حال البقاء) يمكن حمل كلام المصنف علىٰ هذا الجواب الحق كما لا يخفىٰ. اهـ

(قوله: لأن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد) قيل عليه: كما أن القصد إلىٰ إيجاد الموجود محال، كذلك إيجاد الموجود مطلقًا محال، سواء كان بقصد واختيار أو لا، فلو صح ما ذكرتم كان القدم منافيًا للتأثير من الموجب أيضًا؛ فإن قيل: الإيجاد متقدم علىٰ الوجود بالذات،

ومقارن معه بالزمان، ولا استحالة في إيجاد ما هو موجود بوجود هو أثر لذلك الإيجاد، وإنما الممتنع إيجاد ما هو موجود بوجود آخر، أجيب بأن القصد أيضًا متقدم علىٰ الإيجاد والوجود بالذات، ولا يلزم من ذلك تقدمه عليهما زمانًا حتىٰ يجب مقارنته للعدم، فالفرق تحكم. اهـ

(قوله: المختار) بمعنىٰ إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، يطلق علىٰ الباري تعالىٰ علىٰ المذهبين، وأما بمعنىٰ أنه يصح منه الفعل والترك، فعند المتكلمين فقط. اهـ

(قوله: والمعتزلة من المتكلمين، وهم منكرون قدم الصفات، فلا يكون اتفاقهم علىٰ نفي القدم عما سوىٰ الله تعالىٰ)؛ فإن ذلك يدل علىٰ ثبوت القدم للذات والصفات عندهم، وإن لم تكن الدلالة قطعية. اهـ

(قوله: ويسمىٰ حدوثًا زمانيًا . . . إلخ)، وبإزائه القدم الزماني، وهو أن لا يكون الوجود مسبوقًا بالعدم، وبإزاء الحدوث الذاتي القدم الذاتي، وهو عدم الاحتياج في الوجود إلىٰ الغير، بل هو عدم مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الوجود، والحدوث الزماني أخص من الذاتي علىٰ رأي الحكماء، وكذلك القدم الذاتي أخص من الزماني، وأما عند المتكلمين؛ فإن قيل بوجود الصفات القديمة له تعالىٰ، فكذلك، وإلا فالحدوثان متلازمان، وكذلك القدمان. اهـ

(قوله: وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير) اللازم من الدليل هو أن ارتفاع حال الشيء في نفسه يستلزم ارتفاع ما له بقياسه إلىٰ الغير بدون العكس، وهذا القدر لا يكفي في تقدمه بالذات، بل لا بد من أن يكون الارتفاع الأول سببًا للثاني، ولم يثبت بعد. اهـ

(قوله: فيكون وجود كل ممكن موجودًا بالغير مسبوقًا بغيره)، وذلك الغير هو لا استحقاقية الوجود لا العدم علىٰ ما قيل من أن الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم؛ فإن كان السبق بالزمان، فحدوث زماني، وإن كان السبق بالذات، فحدوث ذاتي؛ لأن العدم لا تقدم له بالذات علىٰ الوجود أصلًا، فالصحيح أن يقال: الحدوث هو مسبوقية الوجود بالغير؛ فإن كان السبق زمانيًا، فحدوث زماني، وإن كان ذاتيًا، فحدوث ذاتي. اهـ

(قوله: يلزم أن يتحقق أحد الأمرين، فيلزم القلب)، وأيضًا لو كان واجبا؛ لما كان معدومًا أصلًا، ولو كان ممتنعًا لم يوجد قطعًا. اهـ

(قوله: وليس ذلك الإمكان هو قدرة القادر عليه)، فلا يكون قائمًا بالفاعل؛ لأن الأمر القائم به الذي يتعلق بالممكن المقدور له هو القدرة فقط، وفي الحصر كلام سيأتي تقريره في الشرح. اهـ

(قوله: أمر إضافي) يكون للشيء بالقياس إلىٰ وجوده، أي الإمكان إما بالقياس إلىٰ وجود الشيء في نفسه، وإما بالقياس إلىٰ وجود الشيء لغيره. اهـ

(قوله: يعني ثبت) أن لكل حادث إمكانًا متقدمًا علىٰ وجوده، وأن ذلك الإمكان حال في محل موجود، فذلك الإمكان إذا قيس إلىٰ الحادث، فهو إمكان وجوده، وإذا قيس إلىٰ ذلك المحل يسمىٰ قوة له بالنسبة إلىٰ وجود ذلك الحادث، لا يقال: هذا الكلام يدل علىٰ أن الاستدلال بالإمكان الاستعدادي؛ فإنه المسمىٰ في المشهور بالقوة والاستعداد؛ لأنا نقول: المراد بالقوة هو الإمكان المقارن للعدم، ولا اختصاص لذلك بالاستعدادي. اهـ

(قوله: وهذا أن يشتركان في معنىٰ واحد، وهو القبلية بالذات . . . إلخ) القبلية بالذات هو الترتيب العقلي الحاصل للمحتاج إليه بالقياس إلىٰ المحتاج المصحح لقولنا: وجد، فوجد، لا نفس كونه محتاجًا إليه، وعلىٰ هذا القياس تأخر المحتاج عنه. اهـ

(قوله: ولا يجوز أن يكون حالًا في غيره) هذه معارضة في المقدمة القائلة بأن الحادث ممكن قبل وجوده. اهـ

(قوله: يمكن أن يجاب عنه) بأنه لو كان الفاعل محلًا بالإمكان يلزم إمكان الفاعل، واللازم باطل. اهـ

(قوله: الوحدة لا يمكن تعريفها . . . إلخ) قد سبق في بحث الوجود أن مثل هذا لا يدل علىٰ بداهية التصور بحسب الحقيقة. اهـ

(قوله: قيل الدليل لا يدل إلا علىٰ أن الواحد المعروض للوحدة بديهي)، والمقصود بداهة العارض وهو الوحدة، ومن الدليل لا يلزم ذلك. اهـ

(قوله: فإن الكثير من حيث هو كثير موجود . . . إلخ)، وليس معناه علىٰ قياس قولنا الإنسان من حيث هو إنسان، ليس إلا إنسانًا كما سبق في بحث الماهية، بل معناه أن ذات الكثير إذا لوحظ معه تعدده، وتفصيله أي كثرته يصدق عليه أنه موجود، ولا يصدق عليه أنه واحد، فبطل ما توهمه بعضهم. اهـ

(قوله: لأن عدم غير الكثرة، يجوز أن يجتمع فيه الوحدة والكثرة) الأظهر في العبارة أن يقال: عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع مع الكثرة، فيلزم المحال. اهـ

(**قوله: فتكون عدمية . . . إلخ**) أيضًا يلزم أن تكون الكثرة مركبة من عدماتها. اهـ

(**قوله: فتكون الكثرة أيضًا وجودية**)؛ لأن عدمية المركب إنما تكون بعدمية جزء من أجزائه، وليس لها جزء غير الوحدات، بل كل كثرة هي عين وحداتها الوجودية، لا أن الوحدات بمنزلة المادة، وهناك جزء آخر يجري مجرىٰ الصورة، ومنشأ للخواص الغير المتناهية، بل منشؤها هو مجموع تلك الوحدات من حيث هي، وإذا اعتبر هناك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحدًا، لا ذلك العدد من حيث هو كذلك. اهـ

(**قوله: لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة . . . إلخ**)؛ فإن ذات الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة، ومن حيث الإجمال معروضة للوحدة. اهـ

(**قوله: متشاركة في الماهية، فهو الوحدة**) أي الشخصية؛ لأن الكلام في الواحد بالشخص، وكذا الحال في أمثلة سائر الأقسام. اهـ

(**قوله: يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر . . . إلخ**) أما تفسير بحسب المعنىٰ؛ لما سبق أن المراد من استقلال كل منهما بالذات، والحقيقة هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر، فلا يكون أحدهما قائمًا بالآخر، ولا مقومًا له، وحينئذ يمكن أن يرد بالذات نفس الماهية من حيث هي هي، ويكون استقلالها إشارة إلىٰ نفس التقويم، وبالحقيقة الماهية من حيث أنها موجودة، ويكون استقلالها إشارة إلىٰ نفي القيام، وأما قيد آخر، فيكون القيد الأول لإخراج الكل والجزء، والثاني لإخراج الصفة والموصوف. اهـ

(**قوله: قال مشايخنا: الصفة مع الذات**)، وأما إحدىٰ صفتي الذات بالقياس إلىٰ الصفة الأخرىٰ، فهما غيران، أو ليست إحداهما مقومة للأخرىٰ، ولا حالة، ولا قائمة بها. اهـ

(**قوله: ثم المختلفان متلاقيان إن اشتركا في موضوع . . . إلخ**) الاشتراك في الموضوع إما أن يعتبر فيه إمكان الاجتماع فيه في زمان واحد أو لا؛ فإن لم يعتبر كان البياض، والسواد متشاركين في الموضوع كالحركة والسواد، فالمتضادان قد اندرجا في المتلاقيين، وقد جعلهما من أقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين، فلا تكون القسمة حقيقية، وإن اعتبر لم يكن مثل النائم، والمستيقظ من الأمور المتحدة بالموضوع الممتنعة الاجتماع فيه داخلًا في قسم التساوي لخروجه عن مقسمه، فالأولىٰ أن يجعل اعتبار النسب الأصلية قسمة برأسها، واعتبار التقابل وعدمه قسمة أخرىٰ كما هو المشهور. اهـ

(**قوله: كالسواد والحركة؛ فإنهما تعرضان . . . إلخ**) لا شك أن السواد والحركة من المتباينان صدقًا، وإن تلاقيا وجودا في موضوع واحد، فلعل المراد بهما الأسود والمتحرك، فتأمل في توجيه كلامه. اهـ

(**قوله: ثم المتباينان متقابلان . . . إلخ**) هذا إذا كان لهما موضوع أي محل مستغن عن الحال مقوم له، وإمامًا لا موضوع له بهذا المعنىٰ؛ كالإنسان، والفرس، فهما متباينان غير متقابلين. اهـ

(**قوله: في زمان واحد، قيل: التقييد بزمان زيادة تصريح بالمراد؛ فإن الاجتماع في موضوع واحد يتبادر منه اتحاد الزمان. اهـ**)

(قوله: ليندرج فيه تقابل التضاد)، وإنما كانت هذه القيود موجبة للاندراج والتعميم لوقوعها في سياق معنىٰ النفي. اهـ

(قوله: إما وجوديان) أي لا يكون السلب جزءًا لأحدهما. اهـ

(قوله: ولا في وقت يمكن اتصافه به، فسلب وإيجاب . . . إلخ) اعلم أن السواد يقابل البياض تقابل التضاد باعتبار وجودهما في الخارج مقيسًا إلىٰ موضوع واحد في زمان واحد، فإذا وجد أحدهما فيه امتنع وجود الآخر فيه ما دام الأول موجودًا، فكل واحد من الضدين موجود في الخارج، وكذا المتقابلات بالتضايف كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسًا إلىٰ موضوع واحد من جهة واحدة علىٰ قول من قال بوجود الإضافات في الجملة، وأما من قال بعدمها مطلقًا، فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج، والبصر أيضًا موجود في الخارج، وتقابله مع العمىٰ باعتبار ذلك الوجود، فأحد المتقابلين موجود في الخارج، وأما الإيجاب والسلب، فهما أمران عقليان، واردان علىٰ النسبة كما حققه، فلا وجود للمتقابلين بهما في الخارج، بل في العقل والقول؛ فإن ثبوت النسبة، وانتفائها ليسا من الموجودات الخارجية، بل من الأمور الذهنية؛ فإن قلت: قولنا هذا أسود، وهذا أبيض متقابلان؛ إذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق، فمن أي الأقسام قلنا: التقابل بين القضيتين المذكورتين متفرع علىٰ تقابل مبدأ محمولهما، فهو راجع إليه في الحقيقة، وأما الموجبة والسالبة الكليتان، فمتقابلتان تقابل السلب والإيجاب؛ لأنه أعم من التناقض، وامتناع الارتفاع إنما هو بين المتناقضين فقط، وإنما سميتا بالتضادين لشبههما إياهما في امتناع الاجتماع فقط.

قال الشيخ في الفصل السابع من المقالة الأولىٰ في الفن الثالث من منطق الشفاء: ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض،

بل هو مقابل له من حيث هو سالب بمحموله مقابلة أخرىٰ، فسمىٰ هذه المقابلة تضادًا؛ إذ المتقابلان مما لا يجتمعان صدقًا ألبتة، ولكن قد يجتمعان كذبًا كالأضداد في أعيان الأمور. اهـ

(قوله: فإن مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجًا عنه مع صدق التعريف عليه) جعل بعضهم ذلك قسمًا خامسًا، وسماه بالتعاند. اهـ

(قوله: يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر) تعاقب، وبينهما غاية الخلاف الأضداد منها ما يصح عليه التعاقب كالسواد والبياض، ومنها ما لا يصح فيه ذلك كالحركة من الوسط، وإليه؛ فإنه لا بد أن يتوسطها سكون في المشهور. اهـ

(قوله: السواد من حيث هو ضد للبياض مضاف . . . إلخ) كل متقابلين من حيث هما متقابلان بذلك التقابل مندرجان تحت المضاف حتىٰ المضايفان كالأبوة والبنوة؛ فإنهما مع اندراجهما بذاتهما تحت المضاف يندرجان أيضًا تحته بذلك الاعتبار. اهـ

(قوله: قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المقابل)؛ فإن قيل: إذا كان المضاف تحت الذات التي صدق عليها مفهوم المقابل كان تحت مفهومه أيضًا، فيكون صادقًا عليه، وعلىٰ غيره، ولا شك أن هذا المفهوم، فرد من أفراد المضاف، ويلزم المحذور، قلنا: مفهوم المقابل من حيث صدقه علىٰ أفراده أعم من المضاف، وهو من حيث هو هو مندرج تحت المضاف، ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر، وكونه فردًا من أفراده اندراج أفراد ذلك المفهوم تحت الآخر؛ فإن الحيوان مندرج تحت الجنس، ولا يندرج أفراده تحته. اهـ

(قوله: أي تحت الذي صدق عليها المقابل) ليس هناك إلا مفهوم المقابل، وما صدق عليه من الأمور الأربعة المخصوصة؛ فإن أريد بما صدق عليه واحد معين منها لم يصح القسمة إليها، وإن أريد مفهوم ما صدق عليه المقابل، فهو في حكم مفهومه، فالجواب الحقيقي ما أوضحناه في الحاشية الأولىٰ، ولعل مرادهم بما ذكروه هو ذلك إلا أن العبارة قاصرة عنه. اهـ

(قوله: فيكون المثلان هو هو لا مثلين) اللازم أن كل ما عرض لأحدهما من جهة المحل كان عارضًا للآخر أيضًا، ومن الجائر أن يعرضه عارض لا من جهته، فلا يلزم عروضه للآخر. اهـ

(قوله: لا يصدقان ولا يكذبان معًا)، وذلك إذا اجتمع فيها شرائط التناقض. اهـ

(قوله: وأما المضافان، فيكذبان لخلو المحل عنهما)، ولعدم المحل أيضًا، ويمكن إدراجه في خلو المحل. اهـ

(قوله؛ فإن بدن الحي يستلزم . . . إلخ) عند من لم يقل بإحالة الثالثة. اهـ

(قوله: دل علىٰ أن التضاد الحقيقي لا يكون . . . إلخ) زعم بعضهم، وقوع التضاد في الأجناس؛ فإن الخير، والشر جنسان؛ لأنواع كثيرة، وهما متضادان، وأجيب بأن الخير هو حصول كمال للشيء، والشر عبارة عن عدمه له، فبينهما تقابل العدم، والملكة، وأيضًا ليسا ذاتيين؛ لما تحتهما، فلا يكونان جنسين، بل هما عارضان؛ لما صدق عليه، وزعم بعضهم أيضًا أن الاندراج تحت جنس واحد ليس بشرط؛ فإن الشجاعة تضاد التهور مع اندراجهما تحت جنس الفضيلة والرذيلة،

وأجيب بأن الفضيلة عارضة لماهية الشجاعة، والرذيلة لماهية التهور، ولو سلم أنهما نوعان لهما، فلا نسلم أنهما متضادان؛ لأن الكلام في التضاد الحقيقي، والشجاعة واسطة بين التهور، والجبن، فلا يكون ضد الشيء منهما كذا في شرح الملخص. اهـ

(قوله: فلا يلتفت إلىٰ ما يقال) المقصود من هذا القول: إما بيان حال العلة التامة للموجود الخارجي، وإما إيراد شبهة علىٰ مَن جعل زوال المانع داخلًا في العلة التامة، والحق أن الموجودات الخارجية لها علل تامة لا يجب أن تكون موجودة، بل الواجب هو وجود الفاعل الذي هو للمؤثر؛ إذ لا يتصور تأثير الأمن موجود، وأما الأمور العدمية، فلا يقتضي العقل تأثيرها، بل لا بد من أن يكون لها مدخل في تأثير المؤثر، فإذا وجد المعلول في الخارج، فكل ما يتوقف وجوده علىٰ وجوده كان موجودًا فيه، وكل ما يتوقف وجوده علىٰ عدمه فيه كان معدومًا فيه، فإن أريد بوجود العلة التامة هذا المعنىٰ، فهو حق لا نزاع فيه، وإن أريد كونها موجودة واحدة حقيقية، فلا يجب صدق ذلك كليًا. اهـ

(قوله: ثم العلل الناقصة أربع: صورية، ومادية، وفاعلية، وغائية؛ وذلك لأن العلة . . . إلخ) المركب الحقيقي الصادر عن الفاعل المختار لا بد له من هذه الأربع، وإذا صدر عن الموجب يحتاج إلىٰ ثلاثة منها السقوط العلة الغائية، والبسيط الصادر من المختار يحتاج إلىٰ الفاعلية، والغائية فقط، والصادر عن الموجب يحتاج إلىٰ الفاعلية فقط. اهـ

(قوله: وارتفاع الموانع، فراجعه إلىٰ تتميم العلة) قال في شرح «الملخص»: إن الشرائط وعدم الموانع داخلة في العلة المادية لامتناع قبول الشيء صورة شيء آخر بدون حصول شرائطه، وارتفاع موانعه،

وأما الآلات، والأدوات، فداخلة في العلة الفاعلية لامتناع تأثير الشيء في وجود غيره بدون ما يحتاج إليه من الآلات والأدوات. اهـ

(قوله: فيكون مستغنيًا عن كل واحدة . . . إلخ) قيل: لا استحالة في ذلك؛ فإن الاحتياج إلىٰ إحداهما من حيث أنها علة موجبة له، والاستغناء عنها من حيث إن الأخرىٰ علة موجبة له، والمستحيل هو الاستغناء، والاحتياج من جهة واحدة، بل الصواب أن يقال: يلزم استغناؤه عنهما معًا، فيلزم استغناء المعلول عن العلة. اهـ

(قوله: علىٰ معنىٰ أن السواد محل لتضاده . . . إلخ) الحاصل أن تضاد السواد له علة تامة يعتبر فيها السواد علىٰ أنه محل له دون البياض؛ إذ لا يعتبر هو فيها بكونه محلًا له، وبالعكس من ذلك حال علة تضاد البياض، فيكون العلتان متغايرتين قطعًا، وفي كون التضاد من الموجودات العينية نظر. اهـ

(قوله: فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إلىٰ غيرها)؛ لأنها إذا كانت من حيث هي هي محتاجة إلىٰ تلك العلة المعينة، فلا ينفك عنها الاحتياج إليها، فلا يقع بدونها، فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إلىٰ غيرها. اهـ

(قوله: فلا تتعدد آثاره) أي يجوز أن يكون المركب علة مستقلة لآثار مختلفة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الأربعة كالبرودة، والرطوبة الصادرين عن الماء الذي هو مركب من الهيولىٰ، والصورة الجسمية، والصورة النوعية. اهـ

(قوله: هو مبدأ العقل . . . إلخ) بسبب الاعتبارات، والجهات التي فيه **(قوله: فهذان المفهومان إن دخلا)** لا يجوز أن يكون كل واحد منهما

نفسًا له، وإلا لكان له ذاتان مختلفتان؛ فإن كان أحدهما نفسه، والآخر جزأه يلزم التركيب وحده، وإن كان أحدهما جزأ، والآخر خارجًا عنه يلزم التركيب والتسلسل معًا، وإن كانا معًا جزأين يلزم التركيب فقط، وإن كانا معًا عارضين يلزم التسلسل فقط، هذه هي الأقسام العقلية. اهـ

(**قوله: إن تعددت الآلات والقوابل**) مثال: تعدد الآلات النفس الناطقة التي تصدر عنها آثارها بتوسط آلاتها، ومثال تعدد القوابل العقل الفعال الذي يفيض الصور، والأعراض علىٰ المواد العنصرية. اهـ

(**قوله: أحدهما أمر إضافي يعرض لذات العلة**)؛ فإن العقل إذا لاحظ الشيء مقيسًا إلىٰ معلوله أدرك لهما إضافتين أعني المصدرية والصادرية، فهما أمران إضافيان يعرضان لهما في العقل متأخران عنهما هناك، ولا وجود لهما في الخارج أصلًا إلا ذات المصدر أعني العلة، وذات القادر أعني المعلول، وليس كون الأول مصدرًا، والثاني صادرًا من الأمور المتحققة في الأعيان؛ إذ ليس في الخارج. اهـ

(**قوله: والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول، وهو متقدم بالذات**)؛ فإن قيل: كون العلة بحيث يجب عنها المعلول أيضًا مفهوم إضافي متأخر عن ذاتي العلة والمعلول، فكيف يكون أمرًا حقيقيًا متقدمًا علىٰ المعلول؟ قلنا: لا شك أن للعلة خصوصية باعتبارها يصدر عنها معلولها المعينة، ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره، مثلًا إذا فرضنا أن الماء يصدر عنه البرودة، فلا بد وأن يكون له خصوصية معها، لا تكون تلك الخصوصية هي المصدر، فتكون موجودة قطعًا، وإذا عرفت هذا، فنقول: إنهم أرادوا بالمصدرية، ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول تلك الخصوصية، ولا نعني بالخصوصية أمرًا إضافيًا له تلك

الخصوصية مع غيرها، وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة، وغيرها وفي الحقيقة يعرض لمفهوميهما لتعود المناقشة فيها، بل أمرًا مخصوصًا له ارتباط وتعلق، واختصاص بالمعلول المخصوص، فلا يكون له ذلك مع غيره، والسبب في هذا الإشكال هو ضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام، فإذا عبر عنه بعبارات مختلفة، فربما اتضح المرام، واندفع الاشتباه اللفظي الذي يتبادر إليه الأوهام. اهـ

(قوله: وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني)؛ فإن قلت: الشارح قد أجاب عن المناقضة، والمعارضة جميعًا، واجتهد في تصحيح قاعدة الحكماء بما لا مزيد عليه، وقد ساعده بتوضيح ما ذكره بعض الأفاضل في تحقيقه، فما المخلص عن هذا المضيق، قلت: ربما يمنع ما ذكر من حديث الخصوصية، وإن احتجوا فيه إلىٰ دعوىٰ الضرورة، والصواب أن تلك القاعدة إنما تنفعهم أن لو كان المبدأ تعالىٰ موجبًا، وأما إذا كان مختارًا كما هو الحق، فيصدر عنه بحسب تعلقات إرادته ما شاء، ولا يلزم محذور أصلًا. اهـ

(قوله: فإن القابل من حيث هو قابل . . . إلخ)؛ فإن القابل وحده لا يكون علة تامة؛ إذ لا بد من فاعل بخلاف الفاعل؛ إذ ربما يكون علة تامة، ولا يحتاج المعلول إلىٰ قابل لقيامه بذاته، فنسبة الفاعل إلىٰ المفعول جاز أن يكون بالوجوب، ويستحيل ذلك في نسبة القابل إلىٰ المقبول، وأما أن تلك النسبة لا يلزم أن يكون بالوجوب، فلا يضر بالمقصود، هكذا حققه بعض العلماء المتأخرين، ولا يظن أن المراد أن الفاعل مع صفة الفاعلية يستلزم المفعول؛ فإن القابل أيضًا كذلك. اهـ

(قوله: قيل نسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان العام تفريعه علىٰ ما علله به غير واضح؛) فإن الاستلزام من جهة إذا لم يناف عدمه من جهة أخرىٰ، جاز أن تكون نسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان الخاص، ونسبة الفاعل إلىٰ المفعول بالوجوب، ولا منافاة، والظاهر أنه منع للمقدمة القائلة بأن نسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان الخاص، أي لا نسلم ذلك، بل بالإمكان العام، ولا ينافي الوجوب، وترتيب البحث يقتضي تقديمه، وإنما أخر لأنه جعل تبعًا لما هو العمدة في الجواب، فكأنه قيل ولدفع المنافاة وتقويته قيل: نسبة القابل . . . إلخ. اهـ

(قوله: يدل بالاشتراك والتشابه) المراد من الاشتراك ما يتناول الحقيقة والمجاز أيضًا، وبالتشابه ما يتناول التواطؤ والتشكيك. اهـ

(قوله: بعضها بالاشتمال . . . إلخ) أما الظرفية، ففي الزمان والمكان، وأما الاشتمال، فظاهر في كون الخاص في العام، وكون الكل في الجزء؛ ككون السرير في القطع الخشبية من الإضافة؛ إذ بينهما نسبة، وإضافة محضة باعتبار وجوده فيها بالقوة، وأما الكون في الخصب والراحة، فمن الاشتمال، والكون في الحركة من الإضافة، ولك أن تتكلف خلاف ذلك. اهـ

(قوله: ولا كجزء منه) نجوز بذلك عن مثل كون اللونية، وأما الجزء الحقيقي، فقد خرج بعدم جواز الانتقال؛ فإنه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبه الجزء؛ فإن السوادية واللونية متحدتان وجودا، فلا يتصور المفارقة بينهما؛ فإن قلت: مفارقة الكل عن الجزء، والخاص عن العام مما لا يجوز، فلا يخرج كوناهما عن تعريف الكون في الموضوع، أجيب بأنهما لا يندرجان تحت قوله: الكون في شيء؛ إذ لا يفهمان منه

إلا بقرينة، فلا حاجة إلىٰ إخراجهما، وتفضيله أن الكون في شيء يطلق إطلاقًا ظاهرًا شائعًا علىٰ كون الشيء في زمانه، أو مكانه، وكون الجزء أو ما يشبهه في كله، فيجب الاحتراز عنهما، وإذا تأملت تحقق عندك أن ما ذكره تعريف الكون في المحل، فيتناول كون الصورة في الهيولىٰ أيضًا، وينقسم إليهما باعتبار استغناء المحل عن الحال وعدم استغنائه عنه. اهـ

(قوله: وتحقيقها أن الإضافة هيئة) هذا تحقيق للرسم المذكور، وتفضيل لمفهومه لا أنه حد للإضافة؛ إذ لا حد للأجناس العالية، ولا رسم لها تامًا علىٰ ما هو المشهور. اهـ

(قوله: كالتعمم والتقمص) لا يراد بهما المعنىٰ المصدري، بل الهيئة التابعة له. اهـ

(قوله: لا يكون ماهيتها، ولا لوازمها ... إلخ) هذا التعميم في الأغراض المتعددة الأشخاص، وأما في الغرض المنحصر نوعه في شخصه، فلا. اهـ

(قوله: لأن الموضوع والمبهم لا يكون من حيث هو مبهم ... إلخ) لا يلزم من عدم إفادة الموضوع المبهم من حيث هو مبهم، نشخص ما هو حال فيه بناء علىٰ انتفاء وجوده في الخارج وعدم إفادة الموضوع المطلق، نشخص ما هو حال فيه فإن المطلق موجود في ضمن المشخصات، فلا يلزم الاحتياج إلىٰ موضوع مشخص، والحاصل أن الأقسام فيه ثلاثة الموضوع المعين الذي اعتبر فيه التعيين، والموضوع المبهم الذي اعتبر فيه عدم التعيين، والموضوع المطلق الذي لا يعتبر فيه التعيين ولا عدمه، فلا بد من إبطال الاحتياج إلىٰ القسمين الأخيرين

ليثبت الاحتياج إلىٰ القسم الأول، وما ذكره لا يفي بذلك، والأولىٰ أن يقال: أن المحل إذا لم يتشخص بنفسه لم يفد تشخص ما هو حال فيه اهـ.

(قوله: وهذا بخلاف الجسم) هذا الكلام دفع؛ لما يتوهم من أن نسبة الأعراض إلىٰ المحل كنسبة الأجسام إلىٰ الأحياز، فلما جاز للأجسام الانتقال في الأحياز، فلْيَجُزْ للأعراض من الانتقال في المحال، ولما لم يجز ذلك في الأعراض، فليكن الحال كذلك في الأجسام، فأجاب بالفرق؛ فإن العرض لما احتاج في تشخصه إلىٰ محله المعين، فلو فارقه انعدم تشخصه، فينعدم هو في نفسه، وأما الجسم، فيحتاج في تحيزه المخصوص إلىٰ جزء معين، فإذا فارقه لم يبق ذلك التحيز موجودًا، ولا يستلزم ذلك انتفاء الجسم في نفسه؛ فإنه ليس بجزء منه، ولا لازمًا له، نعم يلزمه مطلق التحيز المحتاج إلىٰ حيز ما، لا إلىٰ حيز معين. اهـ

(قوله: إذ ليس جعل أحدهما قائمًا بالآخر أولىٰ من العكس)؛ إذ كل منهما تابع لذلك الغير الذي هو الجوهر في التحيز. اهـ

(قوله: فيكون جعله قائمًا بالآخر أولىٰ من العكس) الحاصل أنه يجوز أن يكون أحد العرضين تابعًا للجوهر في التحيز، والآخر تابعًا للأول في ذلك، فيكون هذا الثاني بحيث لا يمكن تبعيته للجوهر في التحيز بدون توسط الأول، وتبعيته له في ذلك. اهـ

(قوله: أي موجب بالذات) وجه الترديد في هذه الأقسام أن العلة إما ذات العرض، أو غيره، فذلك الغير إما مختار، وإما موجب، والموجب إما وجودي، أو عدمي، ولا يتصور هذا التقسيم في المختار كما لا يخفىٰ، فانحصرت في الأربعة. اهـ

(قوله: ولا يزول العرض عن المحل لمؤثر موجب عدمي . . . إلخ) إنما جاز أن يكون المؤثر عدميًا؛ لأن الكلام في المعلول العدمي. اهـ

(قوله: فيكون إما المؤثر وجودي) هذا مشكل؛ فإن هذا التقدير يشعر بأن الجوهر له ضد، وإنما يتأتىٰ ذلك إذا اكتفىٰ في تحقق التضاد بالمحل كما ذهب إليه طائفة، ولا يشترط فيه الموضوع كما هو المشهور. اهـ

(قوله: وغير قار الذات كالحركة والصوت)؛ فإن لعرض الغير لقار الذات هو في نفسه متجدد، ومتصرم، فربما كان بقاء العرض القار مشروطًا بتجدد شيء منه كدورة من الحركة مثلًا، فإذا خرج إلىٰ الوجود، وانصرم انتفىٰ شرط بقائه، فيزول بزوال شرطه. اهـ

(قوله: فإنه يجوز أن يكون العدم المتجدد أثرًا . . . إلخ)، وأما العدم المستمر الأزلي، فلا يستند إلىٰ الفاعل المختار؛ لما عرفت من أن أثر الفاعل المختار لا يكون إلا حادثًا. اهـ

(قوله: وقد تمسك النظام) لا يبعد أن يقال: هذا إشارة إلىٰ بعض دليل الأشعري إجمالًا بعد تفصيل المناقضات. اهـ

(قوله: وفيه نظر) إلىٰ قوله، ولو صح ذلك لقيل بمنع اجتماع العرضين في محل واحد يمكن أن يقال: ليس مقصوده إثبات المطلوب بالقياس الفقهي ليتوجه عليه ما ذكرتم، بل التشبيه علىٰ أن استحالة حلول العرض الواحد في محلين عند العقل كاستحالة حلول الجسم الواحد في مكانين؛ فإن العقل كما يحكم بأن الحاصل في هذا المكان في هذا الآن غير الحاصل فيه في مكان آخر، وأنه لا يمكن أن يكون إياه كذلك يحكم بأن الحال في هذا الآن في هذا المحل غير الحال فيه في محل آخر،

وأنه لا يمكن أن يكون إياه، فيتضح بهذا التشبيه الاستحالة المطلوبة، ولا يجري هذا التشبيه في الاجتماع في الأعراض؛ فإن العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع في الأعراض، والسر في ذلك أن تشخص الجسم، وتعينه يمنعه من إمكان شغله في مكانين؛ إذ لو جاز في نفس الأمر حصوله في آن واحد في مكانين، لجاز للعقل أن يلاحظه كذلك، فيمكنه فرض تعدده قطعًا، فلا يكون شخصًا، وهكذا الحال في العرض الشخصي بالقياس إلىٰ محلين، فاشتركا في الحكم المتفرع عليه، ولما كان الجسم ذا حجم ممتد في الجهات مالئٍ للمكان، فلو اجتمع معه فيه غيره لزم تداخل الأحجام، فذلك مستحيل، فلا يتعدىٰ الحكم إلىٰ الأعراض التي لا حجم لها، وأما الكميات المتصلة من حيث أنها مقادير وأحجام، فيستحيل تداخلها أيضًا، فيمتنع اجتماعها بعضها مع بعض كالأجسام، وإذا تحققت ما أوضحناه، فلك أن تجعل كلام المصنف استدلالًا تمثيليًا قطعيًا، ولا يتوجه عليه النظر المذكور. اهـ

(قوله: هو السواد المحسوس في ذلك المحل)، فلا يجزم بالتغاير بين الشيئين من الألوان المتشابهة الحالة في المحال المتباينة، والتزام ذلك سفسطة. اهـ

(قوله: إن الإضافات كالجوار والقرب)، فالجواب أن القرب القائم بأحدهما مغاير بالشخص؛ لما قام بالآخر، وإن اتحدا نوعًا. اهـ

(قوله: وقدماء الفلاسفة قالوا: بقيام العرض الواحد بمحل منقسم) هذا مما لا نزاع فيه إذا كان ذلك العرض قابلًا للانقسام علىٰ حسب انقسام المحل، فيكون المجموع حالًا في المجموع، ولا يلزم أن يكون أجزاء العرض أيضًا بالفعل ليخرج عن المبحث، كما لا يلزم من انفصال

المسافة إلىٰ أجزاء بالفعل كون الحركة أيضًا كذلك، نعم حلول العرض الذي لا يقبل الانقسام في محل منقسم مختلف فيه، فقد جوزه بعض الحكماء كما بالأمثلة المذكورة، وغيرها كالأطراف علىٰ تفصيل فيها، والظاهر أن تجويز قيام العرض الواحد بمحلين لم يرد به جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمحل المنقسم، بل كل منهما مسألة برأسها، وبهذا استدل قدماء الحكماء بالإضافات المتفقة بالحقيقة، والتخصيص بالقدماء منهم يؤيد ذلك أيضًا. اهـ

(قوله: وجب انعدام التأليف) لم لا يجوز أن يقوم تأليف واحد بمجموع الثلاثة، والآخر بالاثنين، وبإزالة الثالث عنهما انعدم التأليف الأول دون الثاني، ولا يلزم محذور. اهـ

(قوله: فبدأ بالكمية؛ لأنها أعم وجودا من الكيفية)؛ فإن العدد من أنواع الكمية، فيعم الماديات، والمجردات، والجواهر، والأعراض، والمجموع المركب من الواجب، والممكن، بل أي موجود فرض إذا ضم إلىٰ غيره؛ فإنه يعرض لهما العدد، وليس للكيفية عموم بهذه المثابة. اهـ

(قوله: وهو المنفصل، ويسمىٰ العدد)، وقال: في شرح الملخص، والدليل علىٰ انحصار الكم المنفصل في العدد أن المنفصل مركب من المتفرقات، والمتفرقات من المفردات، والمفردات آحاد، والواحد إما أن يؤخذ من حيث إنه واحد فقط، أو يؤخذ من حيث إنه إنسان، أو حجر مثلًا؛ فإن أخذ من حيث إنه واحد، فقط لم يكن الحاصل من اجتماع أمثاله إلا العدد، وإن أخذ من حيث إنه إنسان، أو حجر؛ فإنه لا يمكن اعتبار كون الأناس الحاصلة من اجتماع الإنسان الواحد، واعتبار كون الأحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة

إلا عند اعتبار كونها معدودة بالآحاد التي فيها، فهي إنما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالآحاد التي فيها، فإذا الكم المنفصل بالذات ليس إلا العدد، وما عداه إنما يعد كما منفصلًا بواسطة عروض العدد له. اهـ

(قوله: أو إلىٰ أجزاء تشترك في حد واحد . . . إلخ)، ومعنىٰ الاشتراك في الحد الواحد أن يكون ذلك الحد مبدأ لأحدهما، ومنتهىٰ للآخر. اهـ

(قوله: فهو الجسم التعليمي والثخين) قال في شرح «الملخص»: اعلم أن الجسم التعليمي أتم المقادير، ويسمىٰ ثخينًا؛ لأنه حشو ما بين السطوح، وعمقًا إذا اعتبر النزول؛ لأنه ثخن نازل من فوق، وسمكًا إذا اعتبر الصعود؛ فإنه ثخن صاعد من أسفل، ومن هذا يعلم أنه لا يسمىٰ بالثخين؛ إذ معناه ذو الثخن، وقد عرفه بحشو ما بين السطوح، وهو نفس الجسم التعليمي، فلو أطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي، وتوجيه ما في الكتاب أن يحمل الحشو علىٰ المعنىٰ المصدري، أعني التوسط، فيكون الجسم التعليمي ذا توسط بين السطوح. اهـ

(قوله: والبعد الآخذ من ظهر ذوات الأربع إلىٰ أسفله)، والصواب أن طول ذوات الأربع هو الامتداد الآخذ من رأسها إلىٰ ذنبها كما صرح به في كتب القوم، وهو المستعمل في العرف العام. اهـ

(قوله: والعرض والبعد . . . إلخ)، والعرض مجرور معطوف علىٰ الطول؛ لأن العمق هو البعد المقاطع للطول، والعرض معًا، وقد وقع تفاسير الطول، فاصلة بين المعطوف والمعطوف عليه، ولو أجرىٰ علىٰ

ظاهره لانتقض تعريف العمق بالعرض كما لا يخفىٰ؛ لأن العرض يكون أيضًا عمقًا لكونه بعدًا مقاطعًا للطول. اهـ

(**قوله: فإذا فرض ابتداء، أو أنه أطول . . . إلخ**)، أو أنه آخذ من رأس الإنسان إلىٰ قدميه. اهـ

(**قوله: فإنه كم متصل بالعرض**) لقيامه بالحركة المنطقية علىٰ المسافة جعل انطباق الحركة علىٰ المسافة، بحيث إذا فرض في إحداهما جزء يفرض بإزائه في الأخرىٰ جزء بمنزلة حلولها فيها، فيكون الزمان الحال في الحركة حالًا أيضًا في المسافة، فيكون كما متصلًا بالعرض لحلوله في المسافة التي هي كم متصل بالذات واجبا.

(**قوله: والزمان كم منفصل بالعرض**)، فليس مثالًا لما هو كم منفصل بالعرض لحلوله في الكم بالذات، بل لما هو كم بالعرض لكونه محلًا للكم بالذات؛ كما ذكره ههنا علىٰ سبيل التنظير، والتشبيه إزالة للاستبعاد عن كون الكم بالذات كمًا بالعرض، أو لاستيفاء أحوال الزمان في الكمية بالعرض. اهـ

(**قوله: فإنه حينئذ تكون الأجزاء المنقسمة . . . إلخ**)؛ إذ ليس فيه علىٰ هذا التقدير سوىٰ الأجزاء التي هي الجواهر الفردة المنضمة بعضها إلىٰ بعض. اهـ

(**قوله: هو السطح، وهو جزء من المنضم بعضها إلىٰ بعض في الجهات الثلاث**)، فالسطح، والخط جوهران مركبان من الجواهر الفردة، وكذلك النقطة عبارة عن الفردة، فيكون الخط مركبًا من النقاط، والسطح من الخطوط، والجسم من السطوح، فليس هناك إلا الجسم، وأجزاؤه، فثبت أنه لا مقدار هو كم متصل في ذاته، وعرض حال في الجسم، ولما

كان هذا مبنيًا علىٰ تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ تمسك في نفي السطوح، والخطوط بما لا يتوقف علىٰ ذلك. اهـ

(قوله: فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح) تحقيقه أن الحال في المنقسم من حيث ذاته، وطبيعته القابلة للانقسام يكون منقسمًا بانقسامه، وأما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم، بل من حيثية أخرىٰ هو باعتبارها غير منقسم، فلا يكون منقسمًا مثلًا الخط منقسم في الطول، والانحناء العارض له من حيث ذاته أيضًا منقسم، وأما النقطة، فلا يعرض الخط من حيث ذاته المنقسمة، بل من حيث الانتهاء، والانقطاع، وهو بهذا الاعتبار غير منقسم، فلا يلزم انقسامها، وكذا الحال في السطح؛ فإن اللون العارض له في ذاته ينقسم بانقسامه، وأما الخط، فلا يعرضه بالذات إلا من حيث انتهاؤه وانقطاعه في أحد امتداديه، وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد، فلا يلزم انقسام الخط إلا في الامتداد الثاني، وقس علىٰ ذلك حال السطح مع الجسم. اهـ

(قوله: وإن كان السطح حالًا في شيء من الأجزاء،) وإن وجد السطح بتمامه في بعض الأجزاء، فقط كان عرضيًا في الحقيقة لذلك البعض لا للجسم، وقد فرضناه عارضًا له. اهـ

(قوله: واعلم أن هذا جواب مبني علىٰ أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ) تقييده الأجزاء بالمفروضة يدفع هذا لابتناه، ويقتضي جريان الجواب علىٰ المذهبين. اهـ

(قوله: ومع هذا القائل أن يقول) الجواب عن ذلك ما ذكرناه من أنه لا يلزم أن لا يكون السطح عارضًا للجسم في الحقيقة، بل لبعض

أجزائه، وهو خلاف المفروض، والصواب في رد ذلك الجواب أن يقال: لا نسلم أن السطح إذا لم يكن حالًا فيه فإن المجموع من حيث هو هو قد يكون محلًا له، ولا يلزم من ذلك حلوله في شيء من أجزائه، أو لا يرىٰ أن الوحدة قد تقوم بالأمر المنقسم مع امتناع انقسامها، ولا يتصور ذلك إلا بحلولها في المجموع من حيث هو مجموع، فكما جاز أن يعرض في العقل الوحدة الممتنعة عن الانقسام عنده محلًا منقسمًا فيه، وأن يعتبر العقل عروضها بمجموع ذلك المنقسم من حيث هو، ولا يعتبر عروضها لشيء من أجزائه، بل لا يكون عارضًا له أصلًا جاز ذلك أيضًا في عروض الأعيان بعضها لبعض؛ فإن نسبة العارض في العقل إلىٰ أجزاء المعروض فيه كنسبة العارض في الخارج إلىٰ أجزاء المعروض فيه، فلا تنفعك المناقشة في هذا التشبيه؛ لأنه سند للمنع لا في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم لم يكن حالًا. اهـ

(قوله: أعني الجسم التعليمي دال علىٰ أن الجسم التعليمي عرض قائم) ظاهر هذا الكلام يدل علىٰ أن هذه الأمور أعراض لا جواهر، لا علىٰ أنها أمور وجودية يناسب ذلك ما وجد في بعض النسخ من قوله: الثالث في عرضية هذه الكميات، ولك أن تقرر الدليل الأول علىٰ وجه يدل علىٰ وجود الجسم التعليمي كما هو المشهور. اهـ

(قوله: فلا يكون الجسم التعليمي جوهرًا، بل عرضًا قائمًا بالجسم الطبيعي)؛ إذ لو كان جوهرًا لكان نفس الجسم، أو جزأه، فكان يلزم أن لا يبقىٰ علىٰ حقيقته المعينة، وإن أردت أن تجعله دليلًا علىٰ كونه موجودًا قلت: هذا المتغير المتبدل ليس أمرًا معدومًا؛ إذ لا يتصور ذلك فيه، فتعين أن يكون موجودًا، فقد ذكر في الكتاب دليلان، يدلان علىٰ

وجود الجسم التعليمي، وعلىٰ كونه عرضًا، وما لهما توارد المقادير المختلفة علىٰ الجسمية المشخصة مع بقائها علىٰ حالها، وذلك التوارد إما علىٰ سبيل التخلخل، والتكاثف، أو لا علىٰ سبيلهما، وأما الخط والسطح، فلم يذكر فيهما إلا ما يدل علىٰ كونهما غير مقومين للجسم، فلا يكونان جوهرين. اهـ

(قوله: ثم قال المصنف: وأجيب عن الأول) أراد بالأول ما ذكره في إثبات وجود الجسم التعليمي، أو عرضيته أولًا. اهـ

(قوله: لأن الشكل هيئة ما أحاط به حد واحد، أو حدود) إن أراد أن الشكل هيئة تعرض للجسم بسبب إحاطة حدود عرضية له، وأن تلك الحدود عارضة لمقدار هو عرض موجود في الجسم، فتلك الهيئة لا تتغير إلا بتغير الحدود التي لا تتغير إلا بتغير المقدار، فلا نسلم أن الجسم له شكل بهذا المعنىٰ، فكيف لا، وثبوت الشكل بهذا المعنىٰ يتوقف علىٰ ثبوت المقادير العرضية، والكلام الآن في إثباتها، وإن أراد بالشكل ما يعقل عروضه للجسم تبعًا لأوضاع أجزائه بحسب انضمامها في الجهات، فيكفي في تغيره تغير تلك الأوضاع، ولا حاجة إلىٰ حدود مقادير عرضية، فيكون الجواب مستقيمًا، وحيث كان المصنف في مقام المنع يكفيه احتمال التركيب من الأجزاء، ولا يبطل كلامه إلا بإثبات كون الجسم الذي يتوارد المقادير والأشكال المختلفة عليه متصلًا في حد ذاته، ليس له مفاصل، وأجزاء بالفعل، وذلك يتوقف علىٰ شيئين أحدهما نفي الجزء الذي لا يتجزأ ليثبت أن في الأجسام جسمًا متصلًا في حد ذاته، وهو الجسم المفرد، وثانيهما أن الجسم الذي ورد عليه المقادير من الأجسام المفردة والقوة، وإن أمكنهم إثبات الأول، فلا سبيل لهم

إلىٰ الثاني لاحتمال ما ذهب إليه ذو مقراطيس في الأجسام البسيطة الطباع، فما ذكره الشارح في هذا الموضع من نفي الأجزاء في المثال الذي لا يعلم حاله بعيد عن الصواب. اهـ

(قوله: وأجيب عن الثاني بمنع المقدمات) أراد بالثاني ما ذكره ثانيًا مما يدل علىٰ أحوال المقادير الثلاثة. اهـ

(قوله: وللجسم الطبيعي بالعرض . . . إلخ) لا نزاع في أن الجسم الطبيعي متناه، وأما أن له جسمًا تعليميًا، وأن هناك سطحًا عارضًا بواسطة التناهي، فممنوع. اهـ

(قوله: فلا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر) توضيحه أن القبلية والبعدية اللتين لا يجتمع القبل فيهما مع البعد تعرضان لأجزاء الزمان أولًا، وبالذات ولما عداها بتوسطها يشهد بذلك أنه إذا حكم بتقدم واقعة علىٰ أخرىٰ يتوجه عند العقل أن يقال: لم كانت متقدمة عليها، فلو أجيب بأنها كانت مع خلافة فلان، والأخرىٰ مع خلافة زيد، وخلافة فلان متقدمة علىٰ خلافة زيد توجه أيضًا السؤال، فإذا قيل: لأن خلافة فلان كانت أمس، وخلافة زيد اليوم، انقطع السؤال المذكور. اهـ

(قوله: إمكان قطع مسافة معينة) أي هناك أمر ممتد يتسع لقطع تلك المسافة المعينة بتلك السرعة المعينة لمخصوصة كأنه قالب له منطبق هو عليه، فلو زادت السرعة قطعت مسافة أكثر، ولو نقصت قطعت أقل، وإذا كانت السرعة علىٰ ذلك الحد المفروض من أي متحرك كان كان المقطوع بها في ذلك الأمر الممتد هو مقدار تلك المسافة، أو لا يرىٰ أن الحركة الثانية؛ لما فرضت موافقة للأولىٰ في السرعة المعينة والابتداء والانتهاء قطعت مقدار تلك المسافة، ولبيان ذلك فرضت الحركة الثانية

علىٰ هذه الحالة، والمذكور في شرح الملخص أن ذلك لبيان قبول المساواة؛ فإن الحركتين لما تساوتا في السرعة والابتداء والانتهاء كان بين أخذ كل واحدة منهما، وتركهما إمكان يتسع لقطع تلك المسافة المعينة علىٰ ذلك المقدار من السرعة مساو للإمكان الآخر، والظاهر أن الإمكان ههنا واحد، فلا يوصف بالمساواة إلا مقيسًا إلىٰ الحركتين. اهـ

(قوله: وبين أخذ الحركة السريعة الثانية . . . إلخ) التي فرضت موافقة للأولىٰ في السرعة، والوقوف مع تأخرها عنها في الابتداء، وإنما كان إمكانها أقل؛ إذ لو ساوىٰ إمكان الأولىٰ، أو زاد عليه لساوت المسافة المسافة، أو زادتها علىٰ أن كونه أقل ظاهر، والمقصود زيادة الإيضاح، وكذا الحال لو فرضت مخالفة للأولىٰ في الوقوف فقط؛ فإن إمكانها يكون أقل من إمكان الأولىٰ أيضًا، وجزأ منه. اهـ

(قوله: فيكون هذا الإمكان أمرًا وجوديًا مقداريًا) لانطباقه علىٰ المسافة المتصلة. اهـ

(قوله: فإن الحركة البطيئة الموافقة للحركة الأولىٰ)، وغير السريعة أيضًا؛ فإن الحركة الثانية المتأخرة في الابتداء تشارك الأولىٰ في السرعة، وتخالفها في ذلك الإمكان، وغير الحركة بهذا الوجه أيضًا. اهـ

(قوله: وأجيب عن الأول بأن هذه الإمكانات . . . إلخ) تحريره أنكم إن أردتم أن تلك الإمكانات قابلة للمساواة والتفاوت في الخارج، فممنوع، وإن أردتم قبولها إياهما ذهنًا أو في الجملة، فمُسلَّم، ولا يجدي بطائل. اهـ

(قوله: وأجيب عن الثاني) بأن القبلية أيضًا من الأمور العقلية التي لا وجود لها في الخارج كاللا قبلية، ولا استحالة في ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي. اهـ

(قوله: فثبت أن كل حادث مسبوق) سواء فرض هناك تلك الحركة، أو لا؛ فإن فرضها وسيلة إلىٰ العلم بحال ذلك الموجود، ولا مدخل له في وجوده قطعًا. اهـ

(قوله: فوجود القبلية هذه زيادة توضيح متعلق بالاستدلال. اهـ

(قوله: فإن الزمان هو الذي يلحقه . . . إلخ) ههنا صرح بأن الزمان معروض القبليات والبعديات المذكورتين، وإن أشعر كلامه السابق بأنه نفس القبليات، والبعديات المتجددة. اهـ

(قوله: والقبلية والبعدية . . . إلخ) هذا الكلام لا مدخل له في الاستدلال، بل هو بعينه ما ذكره عقيبه من السؤال والجواب، إلا أنه استدل ههنا علىٰ أنهما عقليتان لا توحدان في الأعيان، ولم يتعرض إلىٰ أن ذلك لا يقتضي وجود معروضهما في الخارج، وتعرض له هناك، وترك الاستدلال اعتمادًا علىٰ ما سبق. اهـ

(قوله: لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال)، وإن أراد أن ثبوتهما في العقل لشيء يدل علىٰ وجود معروضهما معه عقلًا، فمسلم، ولم يجديه نفعًا، وإن أراد به أنه يدل علىٰ وجوده معه في الخارج، فممنوع، وهذا هو الذي أشار إليه بقوله، ولقائل أن يقول. اهـ

(قوله: قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية) الظاهر أن هذا السؤال وما قبله منعان علىٰ مقدمات الدليل، فالأولىٰ تقديمه عليه بأن يقال: لا نسلم أن عدم الحادث متصف بالقبلية، وسنده امتناع اتصاف الإعدام

بالصفات الثبوتية، أي التي ليس السلب جزأ من مفهومها، ولئن سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أن اتصافه بها يقتضي وجود معروضها بالذات معه في الخارج. اهـ

(قوله: قيل: إن أجزاء الزمان بعضها قبل بعض) هذا السؤال نقض إجمالي، ويمكن توجيهه بتخلف الحكم عن الدليل في صورة النقض، وبأن صحة الدليل بجميع مقدماته يستلزم محالًا، وهو تسلسل الأزمنة إلىٰ غير النهاية. اهـ

(قوله: أجيب بأن ماهية الزمان . . . إلخ) يعني أنها اتصال التقضي والتجدد بين أجزاء الحركة؛ فإن الحركة تنقسم إلىٰ أجزاء يتقدم بعضها علىٰ بعض باعتبار تقدم أجزاء المسافة بعضها علىٰ بعض، لكن عروض التقدم بهذا الاعتبار لا يقتضي امتناع اجتماعهما معًا كما في أجزاء المسافة، فلها أعني لأجزاء الحركة تقدم وتأخر باعتبار آخر يقتضي امتناع الاجتماع أعني كونها منقضية متجددة، فاتصال ذلك التقضي والتجدد أعني عدم الاستقرار هو ماهية الزمان. اهـ

(قوله: قبل القول بمعية الزمان للحركة . . . إلخ) كأنه معارضة لدليل الزمان تقريرها إن ما ذكرتم، وإن دل علىٰ وجوده، لكن معنا ما ينافيه؛ لأن الزمان لو كان موجودًا لكان مع الحركة، فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر. اهـ

(قوله: لكان عدمه بعد وجوده . . . إلخ) هذا إذا كان عدمه طارئًا علىٰ وجوده، وإن انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه بعدية لا تتحقق إلا مع الزمان إلىٰ آخر الدليل، والحاصل أنه لو كان قابلًا للعدم، فإما

أن يكون قبل وجوده، أو بعد وجوده، وكلاهما يستلزمان وجوده حال عدمه.

وملخص الجواب: أن المحال إنما يلزم من التعاقب بين وجوده وعدمه لا من استعماله في عدمه، فلا يلزم امتناعه هذا إذا أريد امتناعه بالذات، وأما إن أريد امتناعه في الجملة، ولو بالغير، فلا يتوجه عليه ما ذكر، ودعوىٰ الامتناع بالذات بعيدة جدًا؛ إذ لا يتصور امتناع العدم بالذات إلا في الواجب، واعلم أن ما ذكره في الاستدلال لا يدل علىٰ كونه جوهرًا مجردًا إلا أن يقال، وما لا يكون جوهرًا، أو لا يكون مجردًا؛ فإنه لا يمتنع عدمه، ودعوىٰ ذلك إذا أريد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد الحكماء. اهـ

(قوله: فإنه قياس في الشكل الثاني) علىٰ أن الإحاطة في الموضعين ليست بمعنىٰ واحد **(قوله: لأن الحركة المستقيمة تنقطع . . . إلخ)**؛ فإن قيل المتحرك إلىٰ المركز، فلا تنقطع الحركة أجيب بأنه لا بد بين حركتي الذهاب، والرجوع من زمان سكون كما هو المشهور من مذهبه. اهـ

(قوله: وهو مقصد المتحرك بالحركة الأينية . . . إلخ) إنما قيد بالحركة الأينية؛ لئلا يرد النقض بالحركة الكيفية مثلًا؛ فإن مقصد المتحرك بالحركة الكيفية لا يكون حاصلًا حال الحركة، بل إنما يحصل إذا تمت الحركة؛ فإن المتحرك من البياض إلىٰ السواد لا يكون مقصده الذي هو السواد حاصلًا في زمان حركته، وربما انتفت حركته، فلم يصل إليه، والفرق أن مقصد المتحرك في الكيف مقصود التحصيل بالحركة، فيجب أن لا يكون موجودًا حال الحركة، وإلا لزم تحصيل الحاصل، وإن تمت، ولم تنقطع لمانع أدت إليه، وأما المتحرك في الأين؛ فإنما

يقصد بحركته حصوله في المكان، لا تحصيله في نفسه، فلا بد أن يكون موجودًا حال الحركة لاستحالة طلب الحصول في المعدوم، وفيه بحث؛ فإن القائل بأن المكان هو السطح يلزمه أن لا يكون المكان موجودًا حال الحركة؛ فإن المتحرك في الهواء إذا انتهىٰ حركته حصل في سطح منه لم يكن موجودًا حال حركته؛ فإن الهواء متصل في نفسه لا سطح موجودًا في جوفه، فإذا خرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط به؛ فإن قيل إن الشارح لم يدع أن مقصد المتحرك بالحركة الأينية موجود حال الحركة، بل قال: إنه موجود، وهو أعم من أن يكون موجودًا حال الحركة، أو حال انقطاعها، فلا يرد عليه ما ذكرتموه.

قلنا: فالتقييد بالأينية لغو في الكلام لا حاجة إليه؛ إذ سائر الحركات تشاركها في ذلك، وكون الحركة منقطعة قبل المقصود لا يقدح في المطلوب؛ فإن الأينية إذا انقطعت كان المتحرك بها في مكان حال انقطاعها، والكيفية إذا انقطعت كان المتحرك بها متكيفًا بكيفية في تلك الحالة، وهما مقصدان أيضًا. اهـ

(قوله: والحال فيه . . . إلخ)، وأيضًا الجسم منسوب إلىٰ المكان بلفظة في علىٰ معنىٰ أنه ظرف له حقيقة، وهذا المعنىٰ لا يتحقق في جزء الجسم، وما هو حال فيه. اهـ

(قوله: والبعد . . . إلخ) المكان، أما السطح المذكور، أو الخلاء الموجود، أو الموهوم، وذلك؛ لأن الجسم ذو حجم ممتد في الجهات الثلاث، وهو بتمامه داخل في مكانه الحقيقي لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه، فلا يجوز أن يكون المكان أمرًا غير منقسم، أو منقسمًا في جهة واحدة فقط؛ إذ لا يتصور ذلك فيه قطعًا، فإما أن ينقسم في جهتين دون

الثالث، وإما أن ينقسم في الجهات كلها، والأول لا يكون جوهرًا لامتناعه؛ لما دل علىٰ نفي الجزء الذي لا يتجزأ، بل عرضًا هو السطح، ولا يكون قائمًا بالتمكن، بل بما يحيط به علىٰ وجه يلاصقه مشتملًا عليه، لا زائدًا، ولا ناقصًا.

والثاني أعني ما ينقسم في الجهات بأسرها لا يخلو إما أن يكون موهومًا، أو موجودًا، وحينئذ لا يكون ماديًا، بل مجردًا ممتدًا في الجهات علىٰ نحو امتداد المتمكن فيه؛ بحيث ينطبق امتداداته علىٰ امتداداته. اهـ

(قوله: إما عدمي كما هو . . . إلخ) لا يخفىٰ عليك أنه بعد ما ثبت أن المكان موجود لا يحتاج إلىٰ إبطال مذهب المتكلمين ههنا **(قوله: الثاني من الوجوه الدالة علىٰ نفي الخلاء)** اعلم أن هذا الوجه إنما يدل علىٰ انتفاء الخلاء علىٰ مذهب القائلين بأنه بعد موهوم، وقد فسروه بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان، ولا يكون بينهما ما يلاقيهما، وهو الفراغ الموهوم الذي من شأنه أن يشغله الجسم، فإذا شغله كان ملاءً، وإذا لم يشغله كان خلاءً، وأما علىٰ مذهب القائلين بكونه بعدًا مجردًا موجودًا؛ فإن جوز خلوه عن الشاغل المنطبق توجه عليه ذلك، وإلا فلا، والحاصل أن هذا الوجه إنما يجري في المكان الخالي عن الشاغل، أو الذي يجوز خلوه عنه. اهـ

(قوله: فيها أرق) كالهواء مثلًا، وكلما كانت أغلظ كالماء مثلًا. اهـ

(قوله: يقبل الزيادة والنقصان باعتبار العرض)، فالتفاوت في بعد ما بين الأجسام بالزيادة والنقصان، معناه أنه لو كان هناك بعد موجود ممتد فيما بينها لكان متفاوتًا. اهـ

(قوله: لا يستلزم التداخل والاتحاد ... إلخ) إن استدل النافي بلزوم الاتحاد وصيرورة الاثنين واحدا في نفس الأمر، فالجواب متوجه، وإن ادعىٰ لزوم التداخل والاتحاد في الوضع، فلا يمكن منعه، بل الجواب أن المحال تداخل الأبعاد المادية بعضها في بعض، وهو المستلزم لجواز تداخل العالم في حيز خردلة، وأما تداخل المادي في البعد المجرد، فلا. اهـ

(قوله: لا تقتضي الغنىٰ، ولا الحاجة)، ولقائل أن يقول: البعد إما أن يكون في ذاته مستغنيًا عن المحل، أو لا فعلىٰ الأول لا ينفك عنه الغنىٰ، فلا يحل في محل أصلًا، وعلىٰ الثاني يكون محتاجًا إليه لذاته؛ إذ لا معنىٰ للاحتياج لذاته إلا عدم الاستغناء، فإذا لم يكن في ذاته مستغنيًا كان في ذاته غير مستغن، فيكون محتاجًا إلىٰ المحل، فلا ينفك عنه قطعًا، والجواب أن البعد المجرد يخالف المادي في الماهية، فلا يلزم من استغنائه عن المحل استغناء المادي عنه. اهـ

(قوله: فلم يلزم أن لا تتحرك الأجسام) مرجعه إلىٰ اختلافها في الماهية. اهـ

(قوله: تنتهي إلىٰ جسم ليس له حيز، وله وضع) يعني أن كل جسم في حد ذاته بحيث يقبل الإشارة الحسية، ويختص ببعض الجهات، وهذا المعنىٰ يستحيل انفكاكه عنه، وأما كونه في حيز ومكان؛ فإنما يلزم إذا لم يكن حاويًا لكل ما عداه. اهـ

(قوله: أكبر من السطح المحيط)، وذلك لما تبين من أن الدائرة أوسع الأشكال المسطحة، وأن الكرة أوسع الأشكال المجسمة، بمعنىٰ أن محيطهما إذا ساوىٰ محيط غيرهما كان مساحتهما أكبر من مساحة

ذلك الغير، فالشمعة المكعبة إذا جعلت كرة وهي باقية بذاتها المشخصة كانت مساحتها في الحالتين واحدة، فكان السطح المستدير المحيط بها أصغر من مجموع السطوح المحيط بالمكعبة؛ إذ لو يتساوىٰ بها كان ما في داخله أكبر مما أحاط به تلك السطوح، وإذا كان هو أصغر من ذلك المجموع كان سطح الحاوي المماس له أعني المكان أصغر من السطح المماس لذلك المجموع، وحاصل الجواب أن الشمعة باقية بذاتها المعينة دون عوارضها المتبدلة مع بقاء التشخص بعينها، فجاز اختلاف المكان، وإن كانت المساحة واحدة في حالتي التكعب والكرية. اهـ

(قوله: ولقائل أن يقول الرفع لا يحصل إلا بالحركة . . . إلخ)، وتوضيح هذا المنع أنه إذا فرض زوال الانطباق علىٰ أي وجه يمكن أن يتصور كانت العالية مرتفعة عن المسافلة، فما بينهما إما أن يكون منقسمًا في جهة الارتفاع أولًا، والثاني محال وإلا لم يكن فاصلًا، فتعين الأول فتكون مسافة متجزئة، لا يمكن قطعها إلا بالحركة في زمان، فظهر أن الارتفاع لا يكون دفعيًا. اهـ

(قوله: أو لا تكون مختصة، وهي الاستعدادات) أقول: هذا القسم مرسل؛ إذ حاصله أن الكيفية إذا لم تكن محسوسة بإحدىٰ الحواس الظاهرة، ولم تكن مختصة بذوات الأنفس، ولا بالكميات، فهي منحصرة في الاستعدادات إما نحو القبول أو اللا قبول، ولا دليل عليه نعم تمسك في ذلك بالاستقراء؛ كما أشار إليه بقوله: الاستقراء دل . . . . إلخ. اهـ

(قوله: بالانفعال الذي هو المزاج) قال: الإمام أما الرطوبة واليبوسة، ففي كونهما تابعتين للمزاج شخصًا، أو نوعًا كلام لاحتمال أن يقال: فيهما ذلك، وأن يقال: ليستا تابعتين له أصًلا، بل كل واحدة

منهما قائمة بالبسائط لا بالمركبات، ولا يتأتىٰ هذا الاحتمال في الحرارة والبرودة؛ لأنا نجد في المعاجبين حرارة وبرودة، فوق ما كانت حاصلة في مفرداتها. اهـ

(قوله: إنها يحدث منها انفعال في الحواس المذكور) في المتن أن الحواس ينفعل عنها، أو لا، قال في شرح «الملخص»: إنما اعتبر الأولية احترازًا عن الأشكال والحركات؛ فإن الحواس تنفعل منها انفعالًا ثانيًا لا أولًا، ولعل الشارح إنما ترك هذا القيد بناء علىٰ أنهم عدوا من المحسوسات. اهـ

(قوله: الخفة والثقل)، وصرح بذلك الرئيس في كتاب المعقولات من منطق الشفاء مع أنه قال في فصل الاسطفسات من الشفاء أن الخفة والثقل مما لا يحس بها إحساسًا أوليًا، ويوافقه ما زاده الشارح في وجه تسمية الكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الأول من كونها ملموسة أولًا، وبالذات بخلاف البواقي؛ فإنها ملموسة بتوسطها، وأيضًا لو اعتبر يلزم خروج الألوان عن المحسوسات؛ إذ لا يحس بها إلا بتوسط الأضواء، والجواب عن هذا بأن الضوء شرط وجود اللون في نفسه لا شرط إحساسه بعيد جدًا، ولعلن تقول: فما بالهم عدوا الخفة والثقل والألوان من الكيفيات المحسوسة، مع أنها ليست مدركة للحواس أولًا، وجعلوا الأشكال مندرجة في الكيفيات المختصة بالكميات المقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلق الإحساس بها ثانيًا، كما نرىٰ أي مما ذكروه في توجيه قيد الأولية.

فنقول: لا يبعد أن يقال: الإحساس المتعلق باللون غير الإحساس المتعلق بالضوء، وإن كان الأول مشروطًا بالثاني، وكل واحد منهما

محسوس علىٰ حدة بإحساس يتعلق به، وليس بين شيء من هذين الإحساسين والمحسوسين واسطة علىٰ معنىٰ أن يكون إحساس متعلقًا أولًا بتلك الواسطة، ويكون ذلك الإحساس بعينه متعلقًا ثانيًا بذلك المحسوس؛ لارتباط بينه وبين الواسطة، فكل واحد منهما محسوس أولًا، وبالذات علىٰ قياس ما قيل في الأعراض الأولية من أنها تنافي الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت، وما ذكروه من أن الإحساس باللون مشروط بالإحساس بالضوء، فلا ينافي ما قررناه، ولو قيل: إن اللون لا يحس به أولًا، لم يرد به نفي ذلك المعنىٰ، بل أريد أن الإحساس بالضوء مقدم بالذات علىٰ الإحساس باللون، وهكذا حال الخفة بالقياس إلىٰ الحرارة، مثلًا إلا أن التقدم ههنا بالزمان لا بالذات، وأما الأشكال والسطوح؛ فإنها محسوسة بتوسط الألوان علىٰ معنىٰ أن الإحساس الذي يتعلق باللون يتعلق هو بعينه بالشكل لارتباط مخصوص بينهما، فهو محسوس ثانيًا، وبالعرض علىٰ قياس ما ذكروه في الأعراض الثانية يرشدك إلىٰ التصديق بما ذكرناه، وأن اللون والخفة بهما انكشاف، وانجلاء عند الحس لا يتصور مثله في الأشكال، وما في حكمها من الحركات، وغيرها، وعلىٰ هذا يندفع الأشكال بحذافيره؛ فإن كل ما يتعلق به إحساس في ذاته سواء كان مشروطًا بإحساس آخر، أو لم يكن، وسواء تأخر عن إحساس آخر بالزمان، أو لا، فهو من المحسوسات، وكل ما يتعلق به إحساس متعلق لشيء آخر، فليس هو منها، بل ذلك الآخر منها، واعلم أن كلام الشارح، ولأنها تكون ملموسة أولًا، وبالذات ينافي ما ذكرناه سواء حمل علىٰ أن المراد بالذات هو ما يقابل بالعرض، أو المتقدم الذاتي، فعليك بالتأمل الصادق، والتكلان علىٰ التوفيق. اهـ

(قوله: عند الإحساس بها)، فالمحسوسات متبوعة لانفعال الحواس، وتابعة لانفعال المواد، فكانت منسوبة إليه. اهـ

(قوله: كيفيات أول هذه الأربع يسمىٰ أوائل الملموسات) كما أن الملموسات تسمىٰ أوائل المحسوسات. اهـ

(قوله: غنية عن التعريف بالحدود، والرسوم . . . إلخ)، فالجزئيات مدركة بالحواس، ولا مدخل في ذلك للحد والرسم، وأما كلياتها كماهية الحرارة والبرودة، فالإحساسات بجزئياتهما كافية في إدراك الماهيتين بحذف المشخصات، ولا حاجة إلىٰ تعريف أصلًا كيف، وأي تعريف يورد هناك كان في إفادة التصور متأخرًا عن تلك الإحساسات؛ كما لا يخفىٰ علىٰ من تأمل وأنصف. اهـ

(قوله: نفعل الصورة) أي الصورة النوعية، وقوله: في المادة: أي في مادة المجاور.

وقوله: والحرارة تختص بتفريق المختلفات هذا إذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الأجسام المختلفة لطافة وكثافة، وربما أثرت في الجسم البسيط كالماء، فأفادت تفريق المتماثلات، وجمع المختلفات. اهـ

(قوله: والأشبه أن الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية) إنما قال: الأشبه لأن الحرارة النارية إنما تعدم الحياة إذا لم تنكسر سورتها بالامتزاج، والقائلون بأن الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري هم الأطباء.

قالوا: الكيفيات تتغير عن صرافتها، وتنكسر سورتها، وتستقر علىٰ حالة متوسطة متشابهة، وأما الفلاسفة، فذهبوا إلىٰ انخلاع كيفيات البسائط، وحصول كيفية واحدة متوسطة متشابهة، فليس في بدن الحي

من الأجسام المركبة حرارة نارية، بل فيه حرارة أخرىٰ مخالفة للنارية في الحقيقة كما ذكر. اهـ

(قوله: كحرارة الشمس مغايرة)؛ فإن حرارة الشمس تؤذي عين الأعشىٰ بخلاف حرارة النار، فتكونان مغايرتين. اهـ

(قوله: ومنع بأن البرودة) أي أبطل هذا القول. اهـ

(قوله: هي البلة الجارية علىٰ ظاهر الجسم) قال: الإمام من الأجسام ما هو رطب الجوهر كالماء؛ فإن صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته، ومبتل، وهو الذي جرىٰ علىٰ ظاهره ذلك الجوهر، والتصق به، أو نفذ في جوفه أيضًا، ولم يفده لينا، وذلك الجوهر حينئذ يسمىٰ بلة ومنتقع، وهو الذي نفذ في أعماقه ذلك الجوهر، وأفاده لينًا، والرطوبة تطلق علىٰ البلة الجارية علىٰ سطوح الأجسام، وهي بهذا المعنىٰ جوهر، ونطلق علىٰ الكيفية الثابتة لجوهر الماء، والكلام فيها بمعنىٰ الكيفية لا بمعنىٰ البلة، اللهم إلا أن يقال: أن البلة علىٰ تلك الكيفية، ولا نزاع في الألفاظ إلا أن المشهور مطلق، ففي الاستعمال ما ذكرناه، وقوله: البلة الجارية علىٰ ظاهر الجسم يمنع من حملها علىٰ الكيفية، واتفقوا علىٰ أن الماء رطب، ولا شك أنه يسهل التصاقه، وانفصاله عن الأجسام، وأنه يسهل تشكله بأشكال مختلفة وتركها، فمنهم من قال: رطوبته عبارة عن كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال، فلا يكون الهواء رطبًا، ومنهم من قال: هي عبارة عن الكيفية المقتضية لسهولة قبول الأشكال، وتركبها، فيكون الهواء رطبًا، بل أرطب من الماء. اهـ

(قوله: لا يقال: لو كانت . . . إلخ) هذا السؤال إنما يتوجه إذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق حتىٰ يلزم أن ما كان ألصق وأشد التصاقًا، كان أرطب أما إذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم أن ما كان أسهل التصاقًا كان أرطب، والعسل ليس أسهل التصاقًا من الماء، بل هو أشد منه التصاقًا، والفرق ظاهر. اهـ

(قوله: كيفيتان انفعاليتان) الانفعال في هاتين الكيفيتين أظهر من الفعل، كما أن الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال، وإن كانت الكل فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج. اهـ

(قوله: ويسمىٰ المتكلمون الخفة والثقل . . . إلخ)، فعلىٰ هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابطة، بل ما هو مبدأ لهما، وما ذكر من أن الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه الميل إنما يتم في الميل بمعنىٰ المدافعة؛ إذ لا استحالة أن يكون فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجًا عنه لحركته إليه، وينتفي عنها ذلك لانتفاء شرط هو كونه خارجًا عن مكانه الطبيعي، فلا يلزم هرب، ولا طلب بخلاف المدافعة؛ فإنها إما هرب، وإما طلب، سواء ترتب عليها حركة، أو لا، اللهم إلا أن يقال: لا نعني بما يوجب المدافعة إلا ما يكون مبدأ لها، قريبًا بحيث يمتنع تخلفها عنه، فيتم الاستدلال في المقامين علىٰ امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي، سواء فسر بنفس المدافعة، أو بما يوجبها، ويلزم أيضًا امتناع اجتماع الميلين إلىٰ جهتين علىٰ التفسيرين، كما أشار الشارح إليه فيما بعد. اهـ

(قوله: وقد يكون طبيعيًا بأن يكون منبعثًا) الميل إن فسر بنفس المدافعة كانت النفس بإرادتها، والطبيعة مبدأ لها، وهذا ظاهر؛ لأن

المدافعة محسوسة، ولا بد لها من مبدأ هو النفس، أو الطبيعة، وإن فسر بما يوجب المدافعة، فتكون النفس والطبيعة مبدأين لشيء يقتضي المدافعة، ووجود هذا المتوسط فيه خفاء، وأما الميل القسري، فالظاهر أن القاسر فيه يسخر الطبيعة، ويجعلها بحيث توجب المدافعة المخصوصة، لا أنها تقتضيها ابتداء لبقائها مع انعدام القاسر. اهـ

(**قوله: إلىٰ جهة غير جهة الميل**)، واعلم أنهم يستدلون بهذا علىٰ وجود الميل بالمعنىٰ الثاني، وهو علة المدافعة، فيقولون: إن الحجر الكبير والصغير المرميين إلىٰ فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة يختلفان سرعة وبطأ، فلا بد هناك من عائق ممانع يختلف حاله قوة وضعفًا، ولا مانع يتصور هناك إلا المدافعة إلىٰ خلاف تلك الجهة، أو ما يقتضيها، لكن وجود المدافعة إلىٰ خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها محال، فتعين وجود المقتضي، وهو المطلوب، ويتوجه عليه أن المعاوق هو الطبيعة، فلا حاجة إلىٰ أمر يتوسط بينها وبين المدافعة علىٰ أن حصر المعاوق في المدافعة، وما يوجبها ممنوع لجواز أن يكون مقتضىٰ السكون معاوقًا. اهـ

(**قوله: الميل هو العلة القريبة للمدافعة**) من فسر الميل بهذا يتوجه عليه ما ذكره، ومن جوز أن يكون إيجاب الميل للمدافعة مشروطًا بشرط يتخلف عنه أحيانًا لم يتوجه عليه ذلك، نعم قوله: وإنما يكون حركة الجسم الكبير . . . إلخ هو الجواب عن الاستدلال علىٰ الاجتماع، والوجود أيضًا كما أوضحناه في الحاشية الأولىٰ. اهـ

(**قوله: لأن العقلاء ببداهة عقولهم**)، وذلك يتوقف علىٰ إدراكهما، وما يتوقف عليه البديهي أولىٰ بأن يكون بديهيًا، وفيه أن المقصود تصور

الحقيقة، والتفرقة لا تتوقف علىٰ ذلك، بل علىٰ التصور بوجه ما، وهكذا حال الاستقراء، والحق ما تقدم من أن الإحساس بالجزئيات كاف في إدراك ماهيات المحسوسات، وأقوىٰ في ذلك مما يمكن أن يذكر لها من التفريقات عند المتأمل المنصف. اهـ

(قوله: إلىٰ أن يبقىٰ الخل) قال في شرح «الملخص»: ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلىٰ، ويصفي غاية التصفية حتىٰ صار كأنه الدمعة، ثم يخلط به هذان الماآن، فينعقد الخل الشفاف من المرداسنج، ويتبيض في غاية البياض كاللبن الرائب، ثم يجف. اهـ

(قوله: والحق أن اختلاف الألوان) هذا كلام منسوب إلىٰ ابن الهيثم. اهـ

(قوله: حقيقته مخالفة لحقيقة اللون) لا خفاء في أن الحال يتفاوت بحسب اختلاف الضوء شدة وضعفًا، لكن يحتمل أن يكون اللون واحدا في جميع الحالات، ويختلف في مراتب انجلائه، وانكشافه علىٰ الحس علىٰ حسب مراتب الضوء، فلا يحدث من ذلك ما ذكره، اللهم إلا أن يجعل اختلاف حقائق الألوان أيضًا معلومًا بالحدس. اهـ

(قوله: إذا كانت صرفة . . . إلخ) من الناس من توهم في السواد الشديد اجتماع السوادين، فجوز اجتماع المثلين، وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معًا في محل واحد. اهـ

(قوله: قلنا: لا نسلم أن الضوء منحدر)؛ إذ لو كانت الأضواء منحدرة لرأيناها في وسط المسافة كذلك، بل الأضواء تحدث في قابلة المقابل دفعة. اهـ

(قوله: بمقتضىٰ طباعها)؛ إذ ليس هناك إرادة ولا قسر. اهـ

(قوله: أكثر سترًا لما تحته) في العبادة أدنىٰ مساهلة نشأت من حمل عبارة المتن علىٰ خلاف ما أريد بها؛ فإن سترًا هناك مصدر المجهول، أي أكثر مستورية، فتوهمه مصدر المعلوم، فقدر بعده لما تحته. اهـ

(قوله: لا يكون ساترًا) اشتغال الحس ببعض مدركاته يضعف إدراكه لما وراءه علىٰ حسب ذلك الضوء حتىٰ إذا قوىٰ الاشتغال بالتوسط امتنع الإحساس مما وراءه، ألا يرىٰ أن الزجاج كلما كان لونه أشد كان ستره لما تحته أقوىٰ، وهكذا الحال في تفاوت الغلظ، فعلىٰ هذا يلزم من كون الضوء جسمًا محسوسًا ستره لما تحته علىٰ تفاوت شدته، وضعفه اللهم إلا أن يقال: إن الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع، فلا يكون ساترًا. اهـ

(قوله: منها ما هو ضوء) أول الضوء إما ذاتي، وإما مستفاد من مضيء، والثاني إما أول، وهو الحاصل .... إلخ. اهـ

(قوله: تقرير الدخل) الظاهر أن تقرير الدخل هكذا لو تكيف الهواء بالضوء لوجب أن يحس بالهواء مضيًا، كما يحسن بالجدار حال تكيفه بالضوء، والتالي باطل، فكذا المقدم، وحينئذ بطل ما ذكروه من أن الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء، وتقرير الجواب أن الهواء له لون ضعيف، وضوء ضعيف، فلذلك لم يحس به بخلاف الجدار؛ فإن لونه ليس بضعيف، وضوءه الحاصل من مقابلة الشمس قوي، والحدة محال. اهـ

(**قوله: والحروف كيفيات . . . إلخ**) عبارة الرئيس في حد الحروف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزًا في المسموع. اهـ

(**قوله: عن بعض آخر يشاركه في الحدة والثقل**) هذا هو المراد، وإن كان عبارة المتن تقتضي أن التميز في الحدة والثقل. اهـ

(**قوله: إما الطول والقصر**) الطول والقصر في الصوت باعتبار الوقت الواقع هو فيه، فيدرك فيه امتداد بحسب أجزائه الواقعة في أجزاء ذلك الوقت، فتلك الأجزاء مسموعة، وذلك الامتداد موهوم، وأما الملائمة والتذاذ النفس بالصوت، فمن الوجدانيات، وإن أريد بها كونه بحيث يتلذذ به كانت موهومة والحدة والثقل، وإن كانا مسموعين، لكن لا يتميز بأحدهما صوت عن صوت آخر يشاركه فيه. اهـ

(**قوله: فلأنهما من الكميات**) لا يقال: فلا حاجة إلىٰ الاحتراز لعدم الاندراج في الكيفيات؛ لأنا نقول: المراد بالكيفية ههنا الهيئة كما أشار إليه الشارح رَحِمَهُ ٱللَّهُ. اهـ

(**قوله: لا الكيفية نفسها**)؛ وذلك لأن الألفاظ مركبة من الحروف علىٰ ما هو المشهور، فلو لم تكن الحروف عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم تكن الألفاظ أصواتًا. اهـ

(**قوله: إلىٰ مصوتة**) صوت الرجل وصاتَ بمعنىٰ واحد. اهـ

(**قوله: وإلىٰ مصمتة**) صمت، وأصمت بمعنىٰ واحد)، والمصمتة علىٰ صيغة الفاعل بمعنىٰ الصامتة، وتسمىٰ بالصوامت أيضًا. اهـ

(**قوله: تموج الهواء بقرع أو بقلع**)؛ وذلك لأن ذي الصوت مستمر باستمرار تموج الهواء الخارج عن الحلق، والآلات الصناعية؛ كالكوز،

قال الإمام: الدوران لا يفيد إلا ظن عليه المدار للدائر، والمسألة علمية علىٰ أن الدوران ممنوع؛ فإن الهواء ذا تموج باليد لم يحصل هناك صوت، وما ذكرتموه لا يدل إلا علىٰ عدم الصوت في بعض صور عدم التموج، وذلك لا يقتضي عدمه في جميع صور عدم التموج، فلا دوران لا وجودا ولا عدمًا؛ كذا في شرح «الملخص». اهـ

(قوله: بل إنما يحدث الصوت) يعني أن التموج إذا بلغ إلىٰ الهواء الذي في الصماخ يحصل كيفية الصوت في ذلك الهواء، فتدركه السامعة، وأما الهواء المتموج خارج الصماخ، فلا يوجد فيه الصوت. اهـ

(قوله: البحث الخامس في تحقيق الطعوم) لم يذكروا علىٰ انحصار الطعوم المفردة في هذه التسعة دليلًا يوجب غلبة الظن، فضلًا عما يفيد يقينًا علىٰ أن الاختلاف بين العفوصة، والقبض إنما هو بالشدة والضغف؛ فإن القابض يقبض ظاهر اللسان فقط، والعفص يقبض ظاهره وباطنه، فلو عد الأشد والأضعف نوعين ارتقىٰ مفردات الطعوم إلىٰ ما لا ينحصر في عدد مخصوص، واعترض عليه أيضًا بأن الرئيس جعل في موضع من القانون فاعل الحموضة البرودة كما هو المشهور، وصرح في موضع آخر منه الرطوبات إنما تحمض باستيلاء الحرارة الغريبة عليها، فيلزم أن تكون الحرارة فاعلة للحموضة.

والجواب أن الحرارة الغريبة باستيلائها علىٰ الرطوبات تحلل عنها الأجزاء اللطيفة الحارة، فيستولىٰ عليها البرودة وتحمضها، فالفاعل بالحقيقة هو البرودة، فلا تناقض بين كلاميه كما ظن. اهـ

(قوله: أحس منه بطعم) في غاية القوة. اهـ

(**قوله: إلا من جهة الموافقة والمخالفة**)، أو من جهة الإضافة إلىٰ محالها كرائحة المسك مثلًا. اهـ

(**قوله: أن يكون لنوع ما مزاج . . . إلخ**)؛ فإن كل نوع من الحيوانات له مزاج خاص هو أصلح الأمزجة في القياس إليه في صدور أفعاله عنه، وخواصه. اهـ

(**قوله: واستدل الحكيم . . . إلخ**) ذكر الرئيس هذا الاستدلال في القانون. اهـ

(قوله: البنية ليست بشرط للحياة، بل يجوز أن يخلق الله الحياة في جزء واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ. اهـ

(قوله: فإن الحياة الواحدة قائمة بمجموع الأجزاء)، وأيضًا قيام كل واحدة من الحياتين بجزء يتوقف علىٰ انضمام الجزء الآخر إليه لا علىٰ قيام الحياة الأخرىٰ به، فلا يلزم دور. اهـ

(**قوله: وصدق البديهي . . . إلخ**)؛ لما ذكر أن الإدراك غني عن التعريف، ومعناه أن تصوره بديهي، ونبه علىٰ ذلك أردفه بقوله: وصدق البديهي . . . إلخ. اهـ

(**قوله: ولم يكن تعيين الإدراك بذكر المدرك**)، ولو جعل ذكر المدرك داخلًا فيما يتعين به، ويمتاز مفهوم الإدراك عما يلتبس به من الصفات النفسانية لم يلزم محذور أيضًا. اهـ

(**قوله: أو لا يكون لموجب**) أراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي، والشبهة، والبداهة العقلية، والضرورة الوهمية، وغيرها، فخرج به التقليد صوابًا كان أو خطأ، والجازم الذي يكون لموجب يتناول التصديق المطابق المستند إلىٰ موجب حقيقي من ضرورة أو دليل، وهو العلم

والتصديق المطابق الذي يستند إلىٰ شبهة، والتصديق الذي لا يطابق الواقع، ويستند إليها، فقوله: سواء كان في الخارج إشارة إلىٰ القسم الثاني من هذين الأخيرين، وقوله: وبتشكيك المشكك إشارة إلىٰ القسم الأول. اهـ

(**قوله: لا يتحقق إلا مع الوجود . . . إلخ**)؛ إذ نحكم عليه أحكامًا ثبوتية صادقة. اهـ

(**قوله: والحق أنهم . . . إلخ**) الظاهر من استدلالاتهم أنهم أرادوا بالصورة ما يساوي الأمر الخارجي في تمام الماهية، وإن خالفه وجودا، وما ذكر من الإلزام بكون الذهن حارًا وباردًا معًا ساقط؛ لأن الحار ما حصل فيه عين الحرارة، أي ماهيتها موجودة بالوجود الأصلي الذي هو مصدر الآثار، ومظهر الأحكام لا ما حصل فيه ماهيتها موجودة بالوجود الظلي، وكذا ما أورده من أن صور الجواهر أعراض؛ فإن الجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع، وتلك الصور التي هي من ماهيات الجواهر تندرج تحت هذا الحد. اهـ

(**قوله: يكون العاقل والمعقول واحدًا**)، ولا يكون العلم هناك بحصول صورة المعلوم في العالم، بل بحصول المعلوم بذاته عنده، فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور. اهـ

(**قوله: بل الصورة العقلية . . . إلخ**) هذا علىٰ القول بأن الحاصل في العقل هو الشبح، والمثال الذي لا يساوي الأمور الخارجية في تمام الماهية. اهـ

(قوله: أو الصورة العقلية . . . إلخ) إنما هو علىٰ القول الآخر، وهو أن الأمر العقلي يماثل الأمر الخارجي في تمام الماهية، وإن اختلفا في الوجود. اهـ

(قوله: علىٰ معنىٰ أنها إذا سبق)؛ فإن قيل، فعلىٰ هذا ينبغي أن تكون الجزئيات الخارجية أيضًا كلية مع قطع النظر عن العوارض المشخصات كليًا، وليس كذلك.

قلنا: الصورة الجزئية تصير كلية مع قطع النظر عن العوارض إذا لم يكن لها وجود متأصل، والوجود الذهني كذلك بخلاف الخارجية. اهـ

(قوله: سئلت عنها)، وأما قبل السؤال عنها، فليس العلم بها إلا بالقوة القريبة من الفعل. اهـ

(قوله: والذي يدل . . . إلخ) هذا الكلام منقول: عن شرح الإشارات لا فصل المحققين، وهو غير معول، والمعول عليه ما ذكره الشارح في الشرح؛ حيث قال: لا بد في الحركة الاختيارية أن يتصور الشيء نافعًا يحصل، أو ضارًا يدفع، ثم ينبعث من ذلك التصور شوق إلىٰ تحصيل ذلك الشيء، أو دفعه، ويحصل من ذلك الشوق عزم إلىٰ الفعل، فيتحرك الأعضاء إليه، والشوق ليس من القوىٰ المدركة؛ لأن، فعلها ليس إلا الإدراك، وربما ينفك الإدراك عن الشوق كما يدرك أن له في طعام نفعًا إلا أنه لا يشتاق إليه بسبب امتلائه من الغذاء، والعزم إنما يحصل بعد الشوق، فيكون مغايرًا له، وأيضًا ربما يكون لشخص شوق في الغاية من غير عزم كما إذا منعه حياء، أو أمر آخر، وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما إذا كان ممنوعًا عن الحركة، ثم قال: التصور للنفس بحسب الفعل العملي والشوق إن كان إلىٰ جذب نفع،

فبحسب القوة الشهوانية، وإن كان إلىٰ دفع ضر، فبحسب القوة الغضبية، هذا كلامه.

وأما الفرق الذي أورده المحقق من أن الشخص قد يريد ما لا يشتهيه، ويكره ما يشتهيه، فلا يناسب هذا المقام؛ فإن الإرادة متفرعة علىٰ الشوق، فلا توجد بدونه، ولو وجدت؛ لما كان الشوق من مبادئ الأفعال الاختيارية علىٰ الإطلاق؛ إذ بعد الإرادة لا حاجة إلا إلىٰ تحريك القوة الجنسية في العضلات، والقوم إنما ذكروا هذا الفرق بين الإرادة، والشهوة، والكراهة، والنفرة عندما عدوا الكيفيات النفسانية، وجعلوها متغايرة، فتأمل. اهـ

(قوله: فيكون تأثيره . . . إلخ) الظاهر من عبارة المتن أنهما دليلان، وقد جعلهما الشارح دليلًا واحدا متابعة لشرح الملخص. اهـ

(قوله: بأنها مبدأ التغير) إذا قيل مبدأ التغير في آخر يتبادر منه المغايرة بالذات، وإذا قيل من حيث هو آخر، علم منه أن المعتبر صدق الآخر عليه في الجملة، ولو بالاعتبار. اهـ

(قوله: كالطبيب إذا عالج . . . إلخ) يعني في الأمراض النفسانية، وأما في الأمراض البدنية، فالمغايرة ظاهرة، فلا حاجة ههنا إلىٰ ذكر القيد. اهـ

(قوله: فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه)؛ فإنه من حيث علمه بكيفية إزالة ذلك المرض، وإرادته لتلك الإزالة مستعلج معالج، ومن حيث اتصافه بذلك المرض وإرادته زواله عنه مستعلج معالج. اهـ

(قوله: فإنه يوجب اللذة دفعه بلا شوق إليه)، ولا أن يخطر بالبال حتىٰ يقال: أن اللذة التي أوجبها ذلك الشيء دفع ألم الشوق إليه؛ إذ لا إمكان للشوق بدون الشعور. اهـ

(قوله: والاستقامة . . . إلخ) اعلم أن الخطأ لا يخلو إما أن يكون أجزاؤه المفروضة في سمت واحد أم لا.

الأول هو الخط المستقيم، والثاني لا يخلو إما أن يكون الخط الخارج عن نقطته في تقعيره إلىٰ محدبه متساويًا أم لا، والأول هو الخط المستدير، والثاني هو الخط المنحنىٰ، وأن السطح أيضًا لا يخلو إما أن يكون فيه إخراج الخطوط المستقيمة في جميع جوانبه أم لا، والأول هو السطح المستوي، والثاني إما أن يكون الخطوط الخارجة من نقطة في تقعيره إلىٰ محدبة مساوية أم لا، والأول هو السطح المستدير، والثاني هو السطح المنحني. اهـ

(قوله: والاستدارة . . . إلخ) هذا سهو. اهـ

(قوله: فتبين أنها كمال أول)؛ لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة. اهـ

(قوله: هذا إنما يتم إذا كان الماء في الإناء بسيطًا)، والطبيعة واحدة. اهـ

(قوله: علىٰ تناسب طبيعي) احترز به عن الورم؛ لأنه ازدياد؛ فإنه ليس علىٰ نسبة طبيعية. اهـ

(قوله: لأن العرض لا يكون مقومًا للجوهر) أي لا يكون جزأ محمولًا عليه مواطأة، وأما كونه جرأة غير محمول عليه، فدمر الكلام فيه. اهـ

(قوله: ولما كان من سوس الباري تعالىٰ) الخلق والقدرة والإرادة، لم يبعد أن يكون للنفس فلتات أي فيض. اهـ

(قوله: لأن الغذاء يزدرد عند الانتكاس له) زرد القسمة بلعها، وازدردها تبلعها. اهـ

(قوله: كما إذا توقف (أ) علىٰ (ب)، و(ب) علىٰ (أ) يلزم أن يكون (أ) متقدمًا علىٰ نفسه، وحاصلًا قبل حصوله بمرتبتين)، وكذلك يكون **(ب)** مقدمًا علىٰ نفسه، وحاصلًا قبل حصوله بمرتبتين، وذلك؛ لأن **(أ)** سابق علىٰ سابقه، ولو كان في مرتبة سابقه كان مقدمًا علىٰ نفسه بمرتبة واحدة، فإذا سبق علىٰ سابقه، فقد تقدم علىٰ نفسه بمرتبتين، وقس عليه حال **(ب)**، اهـ.



(يقول راجي عفو رب البرية ★ عبد الجوّاد خلف المصحح بالمطبعة الخيرية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود، ودوام القدم، وتفرد بامتناع الفناء، واستحالة العدم، دلت علىٰ وجوده هذه المخلوقات، وشهدت بباهر قدرته غرائب الأرض والسموات تقدس عن مشابهة الأمثال والنظراء، وتنزه عن الحدوث والتركيب والأجزاء، سبحانه عجزت عن إدراك كنه ذاته أفكار العقلاء، وتحيرت في سبحات ألوهيته أنظار العلماء، والصلاة، والسلام علىٰ شمس سماء الهدىٰ المبعوث لإزالة غياهب الضلال، وقمع أهل الزيغ والردىٰ سيدنا محمد أفضل البرايا المنعوت بأكمل الأوصاف، وأشرف المزايا، وعلىٰ آله البررة الأصفياء، وأصحابه الكرام الأتقياء **(وبعد)**، فقد تم طبع هذه الحواشي الشريفة ذات المباحث والتحقيقات المنيفة تأليف العلامة المحقق بلا نزاع الدراكة المدقق من غير دفاع الغني بشهرته عن الإطناب في مدحته المولىٰ السيد الشريف تغمده الله برحمته، وأسكنه فسيح جنته علىٰ الشرح المسمىٰ **(مطالع الأنظار)** لأبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، المتوفىٰ سنة تسع وأربعين وسبعمائة علىٰ متن **(طوالع الأنوار)** للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي، المتوفىٰ سنة خمس وثمانين وستمائة -قدس الله أسرار الجميع-، وأسكنهم من الفردوس المكان

الرفيع بالمطبعة الخيرية بمصر المعزية لمالكها، ومديرها الكامل المهذب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب)، وذلك في شهر الله رجب الفرد الحرام سنة ١٣٢٣ من هجرة سيد الأنام، وبدر التمام.



❖(فهرست شرح مطالع الأنظار علىٰ طوالع الأنوار)❖

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

(تمت)